بسم الله الرحمن الرحيم

دربارهٔ
ترجمه‌های عربی خدای‌نامه

بارون و. رُوزِن

ترجمهٔ متن روسی: محسن شجاعی
مقدمه و ترجمهٔ متن عربی: علی بهرامیان

ضمیمهٔ شمارهٔ ۱۵
نامهٔ فرهنگستان

فرهنگستان زبان و ادب فارسی
تهران، دی ۱۳۸۲

ضمیمهٔ شمارهٔ ۱۵
نامهٔ فرهنگستان

دربارهٔ ترجمه‌های عربی خدای‌نامه
بارون و. رُوزِن
ترجمهٔ متن روسی: محسن شجاعی
مقدّمه و ترجمهٔ متن عربی: علی بهرامیان
ناشر: فرهنگستان زبان و ادب فارسی
شمارگان: ۱۵۰۰ نسخه
بها: ۱۵۰۰ ریال
برای مشترکان: رایگان

نشانی ناشر: تهران، خیابان ولنجک، خیابان پانزدهم شرقی، شمارهٔ ۳۶
صندوق پستی: ۶۳۹۴–۱۵۸۷۵ تلفن: ۸-۲۴۱۴۳۹۴، ۸۷۱۲۴۹۲ دورنگار: ۲۴۱۴۳۵۶

فهرست

مقدّمه

با آن که در باب منابع تاریخ و فرهنگ ایران باستان پژوهش‌های بسیاری انجام شده، هنوز باب تحقیق و پژوهش در این باب گشوده مانده است. باید اذعان کرد که راه پژوهش در باب روایات ملّی مربوط به عهد باستانِ ایران سخت باریک و پیمودن آن طاقت‌فرساست. گاه یافتن یک کلمه در مأخذی چه‌بسا انبوهی از تحقیقات و پژوهش‌های پیشین را فرو ریزد یا سنگ نخستین بنایی دیگر از آراء جدید گردد. نمونهٔ آشکاری از این گونه پژوهش‌های دقیق و عالمانه، که پس از گذشت یک قرن و اندی همچنان طراوت و تازگی دارد، اینک پیش چشم علاقه‌مندان است. گزارش‌هایی از مقالهٔ ارزشمند و بس استادانهٔ روزن، در برخی آثار دیگر، مانند نخستین انسان و نخستین شهریار اثر کریستن‌سن آمده*، اما اصل مقاله همچنان دور از دسترس و طبعاً ترجمه‌ناشده باقی مانده بود. مقالهٔ

*← ابوالفضل خطیبی، «سرگذشت سیرالملوک ابن مقفّع»، یادنامهٔ دکتر احمد تفضّلی، به‌کوشش علی‌اشرف صادقی، ص۱۶۴، پانوشت ۳:

«مقالهٔ بارون روزن در ۱۸۹۵ م به زبان روسی در جشن‌نامه‌ای زیر عنوان **مقالات شرقی** به‌مناسبت صدمین سال ایجاد مدرسهٔ مخصوص زبان‌های شرقی پاریس در دانشکدهٔ مطالعات شرقی دانشگاه سنت‌پطرزبورگ انتشار یافته است... سال بعد کیرسته خلاصه‌ای از این مقاله را به آلمانی ترجمه کرد و نکاتی بر آن افزود:

J. Kirste, ``Über das Khodāi-name", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, IO (1896), pp. 323-326.

زنده‌یاد دکتر احمد تفضّلی مقالهٔ اخیر را به فارسی برگردانده است. بنگرید به: ارج‌نامهٔ ایرج افشار، به خواستاری و اشراف محمدتقی دانش‌پژوه و عباس زریاب خوئی، به‌کوشش محسن باقرزاده، ج۱، ص۴۸۱-۴۸۴.

به سبب اهمیّت مقالهٔ روزن، کریستن‌سن نیز خلاصه‌ای از نتیجه‌گیری‌های او را در کتاب **نخستین انسان و نخستین شهریار** (ترجمهٔ احمد تفضّلی و ژاله آموزگار، تهران ۱۳۶۴، ج۲، ص۳۹۳-۳۹۵) آورده است.»

روزن در مجلّه‌ای روسی، خاصِّ خاورشناسان که در شماری معدود منتشر می‌شده، به چاپ رسیده و ترجمهٔ آن به سبب خطّ و انشای قدیمی، به آسانی میسّر نبوده است. نگارندهٔ این سطور، که در نیمهٔ نخست سال ۱۳۷۶ در شهر تاشکند به سر می‌بُرد، به جستجوی این مقاله برآمد و خوشبختانه نسخه‌ای از مجلّهٔ مذکور را در کتابخانهٔ آکادمی علوم جمهوری ازبکستان به دست آورد. سپس، به یاری یکی از دوستان تاجیک خود، استاد شاه‌نیازموسایف، کارشناس ارشد بخش نسخ خطّی انستیتوی ابوریحان بیرونی، بر محتوای آن آگاهی یافت. آنگاه ترجمهٔ فراهم آمده را به قصد چاپ و انتشار به تهران آورد. امّا انتشار این ترجمه، بدون مقابله با اصل روسی، صحیح نمی‌نمود. این مسئله، با توجه به مشکلاتی که خطّ و زبان مقاله داشت، انتشار اثر را به عهدهٔ تعویق انداخت. سرانجام، چندی پیش موضوع را با آقای ابوالفضل خطیبی که به این‌گونه مباحث دلبستگی تمام دارند، در میان نهادم. با نظر استاد ارجمند جناب آقای دکتر علی‌اشرف صادقی ترجمهٔ مذکور همراه اصل مقاله در اختیار جناب آقای محسن شجاعی قرار گرفت. امّا اندکی بعد روشن شد که امر مقابله و ویرایش ترجمهٔ مذکور از حدّ متعارف درگذشته و حتی بهتر است که جناب شجاعی خود متن را از نو ترجمه کنند و حاصل آن اینک در برابر شماست. البته بخش نخست مقاله را که از کتاب المحاسن و الأضداد نقل و در متن اصلی هم به عربی درج شده و روزن آن را به روسی نیز ترجمه کرده، نگارندهٔ این سطور از عربی به پارسی درآورد.

استاد ارجمند جناب آقای دکتر صادقی متن ترجمه را ملاحظه و یکی دو بخش از مقاله را که در متن اصلی به زبان فرانسه بوده به قلم خویش ترجمه کرده‌اند.

آقای شجاعی، مترجم محترم، علاوه بر ترجمهٔ متن، به پاره‌ای از مآخذ مؤلف مراجعه و اصل مطالب منقول را درج کرده‌اند.

آقای موسی اسوار، ترجمهٔ متن عربی را با دقت تمام با اصل مقابله و ویرایش کردند که جا دارد از لطف ایشان در قبول این زحمت سپاسگزاری شود.

علی بهرامیان

آبان ۱۳۸۱

متن عربی باب «محاسنُ وَفاءِ النِّساء»
از *المحاسنُ و الأضداد* جاحظ

Къ вопросу объ арабскихъ переводахъ Худāй-Нāмэ.

I.

Въ антологіи ал-Джāхиза كتاب المحاسن والاضداد, въ главѣ محاسن وفاء النساء мы читаемъ слѣдующій разсказъ [1]:

قال الكسروى كتب بلاش بن فيروز الى ملك الهند يخطب [2] ابنته فلم ينعم له وردّ رسوله خائبًا فتجشّم وسار اليه فى خيله و رجله فلمّا اصطفّت الخيلان دعاه بلاش الى المبارزة وقال انّه عار على الملوك ان يوردوا جنودهم الهلاك ويحرزوا بانفسهم فبرز اليه ملك الهند فاختلف [3] بينهما ضربتان فمنعت بلاشًا حصانة درعه وضرب بلاش ملك الهند [4] * على عاتقه فقطع حبله [5] حتى انتهى السيف الى ثندوته فخرّ ميتًا * وانهزمت خيله فافتتح بلاش مدينته و امر ثقاته فاحدقوا بقصر ابنة الملك فلمّا احتوى على امواله بعث الى ابنة الملك ان تأتيه فقالت للرسول وهى تبكى قل للملك الزيّن بالحلم المحبّب فى الرعيّة [6] السعيد بالظفر انّك قد ملكتنى وصرتُ ممّن يستحقّ [7] عطفك ورأفتك فان رأيت ان تطيب نفسًا عن النظر الىّ حتى نرجع الى دار ملكنك [8]

1) Рукопись Азіатскаго Музея № 755, л. 90[a] и сл. (=П). Варіантами Вѣнской рукописи (№ 356 по каталогу Флюгеля =В) я обязанъ д-ру R. Geyer'у, Лейденской (Cod. 1012 Warn.=Л) — д-ру G. van Vloten'у. Обоимъ ученымъ считаю пріятнымъ долгомъ выразить здѣсь мою искреннюю благодарность. — Текстъ мой основывается на Л, съ которымъ обыкновенно сходится В. — Текстъ П часто уклоняется отъ Л и В, но эти варіанты очень мало существенны, и чисто стилистическаго характера.

2) П прибавляетъ اليه. 3) П فاختلفت. 4) В الهندىّ. 5) П فقطع حبل عاتقه. 6) В فى رعيته, П للرعية. 7) Л نستحقّ. 8) П ملكك.

فافعل فانصرف الرسول * الى بلاش[1] فاخبره فاجابها الى ما سألت وسار وحملها حتى قدم دار المملكة فهيأ لها مقصورة مفردة عن سائر حرمه فانزلها فيها وامر لها بعتيق الديباج وفاخر الجواهر[2] واسفاط من[3] الذهب والصلات والجوائز والاثاث ما لم يأمر لغيرها من نسائه[4] واستأذنها فى الدخول عليها فاذنت له فدخل عليها[5] و اقام عندها[6] سبعة ايام ولياليها[7] عجبًا منه[8] بها لا تحير اليها جوابًا ولا تخف عن صدر مجلسها فخرج من عندها اليوم الثامن وقد وقع[9] فى قلبه ما اظهرت من خفّة مجلسها عليه ولبث[10] اشهرا لا يدخل عليها فقالت يومًا لحاضنتها ما اعجب امر الملك بذل دمه فى طلبى حتى اذا ظفر بى سلا عنّى انطلقى حتى تسألى عن عدّة نسائه و[11] ايّهنّ اكرم عليه وايتينى بعلم ذلك فانطلقت حتى عرفت ذلك وانصرفت[12] فقالت لها[13] انّى وجدت له اربعمائة امرأة ما بين امة وحرّة وليس فيهنّ اكرم عليه من ابنة سايس من سوّاسه اعجبته فتزوّج بها فقالت لها[14] انطلقى اليها و اقربها منّى السلام و اعلميها انّى اريد مؤاخاتها و الانقطاع اليها فانطلقت الحاضنة الى ابنة السايس فابلغتها * رسالة مولاتها[15] فقالت لها اقربها منّى السلام واعلميها انّى قد احببتها[16] و[17] اجبتها الى ما سألت فتصير[18] الىّ * فانصرفت فاخبرتها[19] بما قالت فتهيّأت باحسن هيئة واقبلت اليها ودخلت[20] عليها فرفعت[21] مجلسها واقبلت عليها فذكرت حبّها لها ورغبتها فى مواصلتها فردّت عليها ابنة السايس احسن الردّ واعلمتها سرورها بذلك فتحدّثتا[22] ساعة وانصرفت وجعلت[23] الهندية تأتيها غبًّا و تظهر الانس بها فلمّا انست بها قالت لها انّك قد استلبت[24] قلب الملك و قهرت جيعنا بفضلك وليس لواحدة منّا نصيب فاعلمينى[25] الامر الذى فضلتنا[26] به لنزداد سرورًا بما اوتيت و محبّةً لك والانقطاع[27] اليك قالت انّى لمّا عرفت[28] ضعف نسبى وقلّة جمالى علمت انّه لا يرجع الملك منّى الى شئ احظا به عنده مثل المواتاة فى الخلوة و ان ابسطه اذا همّ بالحركة واستميل

---

1) П .اليه. 2) В .الجوهر. 3) П опускаетъ. 4) П .نسائها به. 5) П .عندها.
6) П .معها. 7) В Л .ولياليها, П .بلياليها. 8) Л опускаетъ. 9) В .وقر.
10) В .ولبث. 11) П прибавляетъ انظرى, В опускаетъ و. 12) П .وعادت.
13) Л опускаетъ. 14) Л опускаетъ. 15) В П .الرسالة. 16) П опускаетъ, В .احبتها. 17) П опускаетъ. 18) П .فمريها تسير. 19) П .فمضت واخبرتها.
20) В .فدخلت, П .فلما دخلت. 21) П безъ و. 22) П В .ثم تحدثنا. 23) П .ثم جعلت. 24) П .سلبت. 25) В .علمينى. 26) П .فضلتينا. 27) П .وانقطاعا.
28) П .عرفنا.

قلبه باللطف وفضل الخدمه[1] فلمّا رآني على ذلك مستمرّة ورأى من سائر نسائه انفة الاتقا وزهوا[2] الجمال وخيلاء الملك وعلمت انّي ان اخذت ما اخذته[3] مع خمول نسبي[4] و قلّه جمالي ودقه حظري لا يليق بي مثل الذي يليق بهنّ فعضّني على جميع نسائه بذلك فلمّا سمعت ابنه الملك ذلك علمت انّ قلوب الرجال لا تستمال الّا بالمواتاة وسرعة الاجابه في الباه • عند الشغلة[5] فعزمت على[6] ان تعمل مثل ذلك عزمة لاستعطاف قلب الملك فانصرفت الى قصرها وقالت لبعض جواريها امضي الى فلانة تعني ابنة السايس فان رأيت الملك عندها فاعلميها انّي عليلة من وجع عرض لي فانطلقت الجاريه فاذا الملك عندها فاخبرتها بذلك فرقّ الملك لها وذكر عزبتها وقتله اباها فقال لابنة السايس ما ترين في اتيانها فقالت[7] ايّها الملك انه ليس في نسائك من لها عندي مثل منزلتها[8] فصر اليها فانّها غريبة قد فارقت اهلها وهي في موضع رحمة فقام الملك • حتى دخل[9] عليها وانتهى الى باب مجلسها فقامت اليه تمشي باحسن هيئتها متكسّرة في حليها[10] وزينتها عبقة بطيبها يحصرها فقبلت بين عينيه واخذت بيده حتى اجلسته في صدر فراشها و جعلت تقبل يديه ورجليه ضاحكه اليه[11] مظهرة للسرور[12] فجذبها الى نفسه ودعاها الى المضاجعة فانته ولم يرد[13] في الخلوة شيئًا الّا اجابته اليه فلمّا قضى حاجته نازعها الى المحادثه فقال اين ما ذكر رسولك من شدّة وجعك قالت[14] يا سيّدي كنت متوجعة لفراقك حتى شفاني لقاؤك وقلت ذلك لما نالني من تباريح الشوق اليك وطول صدودك وسلوتك ثم اخذ معها في المداعبة[15] واقام عندها سبعه ايّام فبينا[16] هما يتلاعبان و يتذاكران ويتعانقان اذ دخلت جارية لابنة السايس فحيّت الملك بتحيّة الملوك ثم قالت للهندية ان سيّدتي • تعني ابنة السايس[17] تقول قد اجتمع فيك ثلاث خصال الغدر بعلمتك و الثانية فضل تطوّلك[18] و الثالثة كفران النعمة للمنعم وانّي عن قريب راذّتك من الملك الى غصص الغيظ فافحمتها وهملت عيناها ونظرت الى الملك كالمستغيثة به فقال لها الملك يا حبيبتي ما تنكرين من امنك قد

---

1) Н опускаетъ. 2) В وزهر. 3) НВ اخذته. 4) В بسبى Н نفسى — Въ Л слова отъ جالى до وخيلاء читаются на поляхъ съ صح. 5) Н опускаетъ. 6) В опускаетъ. 7) В قالت. 8) Н В منزلها. 9) Н اليها ودخل. 10) В Н حليتها. 11) Н فى وجهه. 12) В السرور, Н прибавляетъ به. 13) Н прибавляетъ منها. 14) Н فقالت. 15) В Н الملاعبة. 16) В Н فبينما. 17) Н опускаетъ. 18) Слѣдовало бы скорѣе ожидать تطاولك.

وهبتها لك و جميع ما تملك فتجلّى عنها غمّها فقالت للرسول[1] انطلقي اليها فاعلميها ان الملك قد وهبها و ما[2] تملك لى وقولى لها ارجعك نخش نفسك الى لؤم حسبك و اهمال ادبك ابنيني الباعة بصغار الزلّة ورقّة العبوديّة فلمّا ابلغتها[3] الرسول ذلك اقبلت فدخلت عليها فحيّت الملك و قامت بين يديه فقالت لها ما كان اعظم زهوك في رسالتك قالت[4] يا سيّدتى اتأذنين لى فى الكلام قالت تكلّمى قالت ايتها السيّدة لست متوجّهة اليك بشيء هو املك بك من حلمك ولا اعطف علىّ من فضلك ولم يظلم من رفع فوقي من هو افضل منّى وكلّ فرع يرجع الى اصله وكلّ زهر[5] ينسب الى سنخه[6] فقالت صدقت[7] فدعى[8] عنك كلام الادب فقد ملكتك على رغم انفك وانا مزوّجتك من فلان خادمي فليس لك فضل عليه قالت[9] ابنة السايس من اعتاد معالى الامور لم تطب نفسه باسافلها و من صاحب العظماء ابت غريزته الادنياء و انّما ترقّبت عطفك ورجوت حسن نظرك فاما اذا[10] عزمت على هذا فقد طاب الموت و ما الذى استبقى منك ثم قالت ايّها الملك ان جذل المسرّة منك لا يستقرّ و يقع موقعه الابعد[11] فى المخالفة عنك[12] فاحترس من هذه الهندية فانّها لا تؤمن عليك لانّها ليست من جنسك فيعطفها عليك الرحم ولا من اهل مملكتك فتعرف تطوّلك عليها وانّما هى شبيهة بموتورة قد قتلت اباها و هدمت[13] عزّها فاحترس منها ولا يلهينك موقعها من قلبك فانّها متى احتالت فى قتلك لم يكن فى ايدينا من الظفر الّا قتلها كما كان من امر الثعلب وعظيم الطير قال[14] الملك وما كان من حديثهما قالت يقال ان ثعلبًا جاع ليلةً فرقى شجرة ليأكل من ثمرها وسال الوادي الذى فيه تلك الشجرة * بسيل شديد[15] فاقتلعها و الثعلب عليها ثم رفعها و وضعها[16] حتى القى الثعلب الى ارض بعيدة من ارضه فاصبح و قد القاه السيل الى سفح جبل كثير الاشجار * مثمر الاغصان[17] وعلى تلك الاشجار جنس من الطير لا يحصى عددًا فاوى الى شجرة قصيًّا[18] مقشعرًّا لا يعرف ارضه ولا يقدر على موالفه الدواب فمرّ به عظيم الطير فقال له ما انت فقال[19] انا دابّة سال بى السيل فالقاني فى جبلكم وقد اصبحت غريبًا فقال له عظيم الطير فهل لك حرفة قال نعم اعرف الثمار اذا بلغت حدّ بلوغها و اصنع للطير اكنانًا[20] فى

---

1) H لرسولتها. 2) H وكل ما. 3) H ابلغها. 4) H وقالت.
5) H ذهو. 6) H سنمه; B. J опускают الى. 7) H опускает. 8) H دعى.
9) H فال. 10) J اذ. 11) J الّا بعد. 12) J عمرك. 13) H واعدمت.
14) B H فقال. 15) H سيلا شديدا. 16) H من موضعها. 17) H [illegible]
18) H опускает; J قصيا. B قصيًا. 19) B وال. 20) B H [illegible] J.

الارض يكنّ فيها فراخها من[1] الحرّ والبرد فقال له عظيم الطير قد ادركت عندنا بغيتك فاقم عندنا نواسيك ونعرف[3] مجاورتك فاقام الثعلب عند ملك الطير زمانًا يعرفهم الثمار المدركة ويعرّفهنّ[4] بمحاليبه قبورًا فى الارض يفرخن[5] فيها حتّى اذا جنّ الليل وقدم الى الاكنان ادخل يده فى حجر من تلك الحجرة[6] فاخرج منها[7] فراخه فاكله ودفن ريشه وجعلت الطير تتفقد ما كان يأكل واحدًا بعد واحد[8] تتهم بعضها لبعض ما فقدنا افاضلنا الّا منذ صارت هذه الدابّة بين اظهرنا وما تراه عنه الطير تطيل الغيبة وما ندرى ما دهانا فقال لها عظيمها انّ هذا حسد منكن لهذه الدابّة فلا تعقلن ما اصبحتنّ فيه[9] من[10] فضل الطعم وما فيه فراخكن من هذه الاكنان[10] التى لا يخاف عليها فيها[11] برد ولا حرّ فقالت الطير انت سيدنا واعلم بالامور منّا قال[12] علىّ ان اقطع هذا القول وابيّن حقّ ذلك من باطله بنفسى فلمّا اظلم الليل نزل من الشجرة فدخل بعض • تلك الاكنان[13] و اقبل[14] الثعلب على العادة التى يعتادها[15] ى ذلك الكنّ فادخل يده فقبض على رأس الملك فقال الملك للثعلب لقد نصحتنى الطير لو قبلت نصحها فقال الثعلب انت هو قال نعم قال ما ظننت ان يبلغ من حمقك كلّ هذا قال[16] ملك الطير دعنى اردّك فى منزلتك[17] بحسب ما رأيت من فضل علمك و لطيف حيلتك قال[18] له الثعلب انّ ابوىّ ادّبانى ان لا اعلق انيابى بشىء و اتركه اذ ليس من جهلك ان لا تجتزأ[19] من • الثمار ومن الاكنان[20] بما كان اباؤك يكتفون به ولم ترض حتى اختبرت امرى بنفسك ولم تجمل التغرير فى ذلك بغيرك ثم اكله و دفن ريشه و فقدت الطير عظيمها فاستوحشت وضربت الثعلب ضربا[21] بمناقيرها و مخاليبها حتى قتلته ولم يصلن فى عظيم خطر ملكهن الى • اكثر من[22] قتل الثعلب فاحترس من هذه الهندية قالت[23] الهندية انما تعزّ عين المرأة باربعة رجال بابيها و اخيها و ولدها و بعلها و افضل النساء المختارة بعلها[24] على جميع[25] اهلها و المؤثرة له على نفسها فكيف • من يذهب[26] ابوها و اخوها و يبقى[27]

1) B H опускаетъ. 2) B عندك (sic). 3) H прибавляетъ حق. 4) B H لها. 5) B H نفرخ. 6) B الحجرة, H الاحجرة. 7) H منها. 8) B Л منه. 9) H прибавляетъ عظيم. 10) H الاكناق. 11) B Л опускаютъ это слово и дальше читаютъ حرا и برا. 12) B فقال انا, H فقال وانا. 13) H الاحجرة. 14) H واقبلت. 15) B H اعتادتها. 16) H فقال. 17) B H منزلك. 18) H فقال. 19) Л يتجزا, B H تجتزى. 20) H الاكنان والثمار. 21) H опускаетъ. 22) H غير. 23) B H فقالت. 24) H لبعلها. 25) H سائر. 26) H بمن ذهب. 27) H ويبقى.

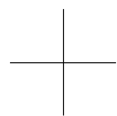
مثلها افتحبّ ان تهلكه[1] على انّ مثلك فى رداءة همّتك وخبث نيّتك مثل • الغراب والحمامة قال[2] الملك وما كان من حديثهما قالت[3] زعموا انّ غرابًا الف مطبخًا لبعض الملوك فأخذ من الطيب[4] اللحمان التى قد صارت فيه شىء[5] فظنّوا انّ الغراب انّه لقلّة وفائه و لؤم جوهره فطردوه عن مطبخهم و قالوا ما نرجو من هذا الغراب وهو من الطيور التى نعاف و يتطيّر منها فافشى ذلك الغراب امره الى حمامة قد كان بينهما[6] معرفة و فزع الى رأيها و اخبرها بما كان فيه من نعيم المأكل و المشرب فقالت له الحمامة انطلق بى حتى ترينى هذا المطبخ فانطلق حتى اتى سطح المطبخ فقالت له الحمامة انّى ارى هذا البيت ليس فيه موضع مدخل فاحفر لى بمنقارك قدر ما ادخل فانّ منقارى يضعف[7] فحفر الغراب فى سقف البيت بمنقاره حتى دخلت فيه الحمامة وتوسّطت فى[8] البيت فاعجبهم حسن خلقها و صفاء لونها فجعل لها خازن المطبخ موضعًا تأوى اليه فلبثت فى ذلك المطبخ قريرة عين[9] فناداها الغراب ما هكذا قدرت فيك فقالت الحمامة لو وفيت لك حلّ بى غدرك • وانّ القوم عرفوا وفائى و حسن جوارى وعرفوا غدرك[10] وقلّة عهدك فهذا • مثلى و مثلك[11] يا ابنة السايس انّى لو وفيت لك ارادنى غدرك وقتلنى مكرك قالت[12] ابنة الملك الوفا لنا والغدر لك قالت[12] ابنة السايس • ايّتها السيّدة[13] انّ الذى سمعت منّى كان لشدّة الانفة فاردت ان انفى عن نفسى الذى اردت من انكاحى خادمك فلانًا[14] قالت[13] الهنديّة لا بدّ من ذلك فقالت ابنة السايس من اعتاد معالى الامور لم تطب نفسه باسافلها الآن لستعذبت الموت فعمدت[15] الى سمّ كان معها فقذفته فى فيها فخرّت ميّتة و وفت الهنديه لزوجها فافلحا انتهى[16]

т. е.:

Ал-Кисравій говоритъ: «Балâшъ, сынъ Фирӯза, написалъ царю индійцевъ, прося себѣ въ жены его дочь, но тотъ не согласился и посла отправилъ назадъ ни съ чѣмъ. Тогда Балâшъ предпринялъ походъ на него съ пѣхотой своей и конницей своей. И когда оба войска стали другъ противъ друга, Балâшъ вызвалъ его[17]) на поединокъ и сказалъ: «позорно для царей,

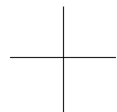
---

1) II بهلك. 2) II الحمامة والغراب فقال. 3) II прибавляетъ الهندية.
4) II طيب. 5) B II شيئًا. 6) II بينه وبينها. 7) II прибавляетъ عن ذلك.
8) II опускаетъ. 9) II العين. 10) B опускаетъ. 11) II مثلك وعلى.
12) II فقالت. 13) II опускаетъ. 14) B II опускаютъ. 15) B II وعمدت.
16) B опускаетъ. 17) Царя индійскаго.



ترجمهٔ متن عربی

علی بهرامیان



در کتابِ المحاسِنُ وَ الأضْدادِ جاحِظ، بابِ «مَحاسِنُ وَفاءِ النِّساء»، چنین داستانی می‌خوانیم:

کسروی گوید: بلاش، فرزند پیروز، به پادشاه هند نامه‌ای فرستاد و دخترش را به زنی خواست. امّا او نپذیرفت و فرستاده‌اش را ناکام برگرداند. بلاش لشکر بیاراست و با سپاه خویش، پیاده و سواره، به جانب او شتافت. چون دو لشکر صف کشیدند، بلاش او را به نبرد تن‌به‌تن خواند و گفت: بر پادشاهان ننگ باشد که سپاهیان خویش را به کام مرگ در اندازند و جان خود ایمن دارند. پس پادشاه هند، برای نبرد، گام پیش نهاد. میان آن دو، [تنها] دو ضربت روی داد. بلاش را سختی زره مصون داشت، [امّا] بلاش، ضربتی بر شانه‌گاهِ پادشاه هند فرود آورد و پیِ شانه‌اش را بدرید، تا بدان‌جا که تیغ به بُنِ سینهٔ او رسید. پس پادشاه هند مرده بیوفتاد و لشکرش هزیمت شد. بلاش شهر او را بگشود و به معتمدانِ خویش فرمان داد تا قصر دختر آن پادشاه را در محاصره گرفتند. چون مال‌های پادشاه را فراچنگ آورد، کس به نزد دختر او روان ساخت تا او را به حضورش فرا خوانند. دختر با چشم گریان به فرستاده گفت: به پادشاهِ آراسته به بُردباری و گذشت و محبوبِ رعیّت و سرخوش از پیروزی بگوی که تو اینک مرا به دست آورده‌ای و من از آنان گشته‌ام که مهربانی و شفقت تو را سزاوارم؛ اگر توانی که تا بازگشت به سرزمین خویش دست از من بداری، روا باشد. فرستاده به سوی بلاش بازآمد و خبر بگفت. [پادشاه] خواستهٔ دختر را پذیرفت. آن‌گاه به راه افتاد و دختر را با خود بُرد تا به مُلک خویش رسید. پس برای او خلوت‌خانه‌ای، جدا از دیگر زنان، آماده ساخت و او را در آن خانه جای داد و فرمود تا او را از دیباهای نفیس و جواهر گران‌بها و زر و هدایا و پاداش‌ها و دیگر اثاث منزل ببخشند، چندان که برای هیچ یک از زنان خویش چنین نکرده بود. آن‌گاه برای رفتن به نزد او اذن خواست و دختر اذن بداد. پس بر او وارد شد و هفت

شبانه‌روز نزد او درنگ کرد. از آن که سخت از او در شگفت شده بود: [زیرا دختر] نه به او پاسخی می‌داد و نه از صدر مجلس فرود می‌آمد. در روز هشتم از نزد او بیرون آمد حال آن که در دلش از آنچه دختر در سبک شمردن پادشاه در مجلس خویش روا داشته بود، چیزی می‌خَلید. سپس ماه‌ها به نزد او نرفت. زن روزی به پرستار خویش گفت: کار پادشاه سخت شگفت باشد، خون خویش را در راه به دست آوردن من نثار کرد، حال که مرا یافته، مرا از یاد برده است. برو و از شمار زنان او جویا شو و بنگر که کدام‌یک از ایشان در چشم او گرامی‌تر است و مرا از آن آگاهی ده. پرستار برفت و آن نکته‌ها بدانست و بازگشت. به او گفت: دریافتم که او چهارصد زن، از آزاده و کنیز، در نکاح دارد و در میان ایشان کسی گرامی‌تر از دختر یکی از ستورداران او نیست که او دلباختهٔ او شده و سرانجام به نکاحش درآورده است. زن گفت: به نزد او رو و از سوی من او را درود گوی و آگاهی‌اش ده که من خواهان دوستی اویم و آمدوشد با اویم. پرستار به نزد دختر ستوردار بیامد و پیام بانوی خویش بازگفت. [دختر ستوردار] گفت: درود و سلام مرا به او برسان و آگاهش کن که من [نیز] او را دوست می‌دارم و خواستش را می‌پذیرم، پس [به نزدم] بیاید. فرستاده بازگشت و گفته‌های او را به بانوی خویش بگفت. [دختر هندی] خویشتن را به زیباترین هیئتی بیاراست و به نزد دخت ستوردار شتافت و بر او وارد شد. دخت ستوردار او را در پیشگاه بنشانید. [دختر هندی] روی بدو کرد و از مهر خود نسبت به وی سخن گفت و این که او را در پیوند و بستگی با او رغبت است. دخت ستوردار به بهترین گونه‌ای پاسخ وی بداد و شادمانی و مسرّت خویش را از آن باب بیان کرد. پس لختی گفت‌وگو کردند. آن‌گاه دختر هندی بازگشت. [بعدها]، نوبت به نوبت، دختر هندی همچنان به نزد دخت ستوردار می‌رفت و اُنس خویش را به او نمودار می‌ساخت. چون با او الفت گرفت، گفت: تو دل پادشاه را ربوده‌ای و بر همهٔ ما، از برتری، چیره شده‌ای و هیچ‌یک از ما را نصیبی نمانده است. مرا از آنچه تو را این‌چنین بر ما برتری داده آگاه‌کن تا ما نیز از آنچه در کار کرده‌ای خوشنودتر شویم و دوستی و دلبستگی‌مان به تو بیشتر گردد. دختر ستوردار گفت: من چون آگاه بودم که اصل و نسب و زیبائیِ چندانی ندارم، دانستم که در نزد پادشاه جایگاهی نیافتم مگر از آن که در خلوتْ خواستهٔ او را برمی‌آوردم و چون عزم رفتن می‌کرد خشنودش می‌ساختم و دلش را، به لطف و خدمتگزاریِ نیکو، به دست می‌آوردم. چون مرا بر این منوال پیوسته استوار یافت و از

دیگر زنانش جز تکبّر اشرافی و نازیدن به زیبایی و غرورِ شاهی ندید و دانستم که، با همهٔ گمنامی در تبار و کم‌بهرگی از جمال و کم‌ارزشی، اگر به خواستِ خود دست یابم مانند دیگران شایستهٔ آن نیستم. از این رو، مرا بر همهٔ زنانش برتری داد. شاهدخت هندی، چون این بشنید، دانست که دل مردان جز به فرمانبرداری و چالاکی در اجابت درخواستِ نزدیکی به دست نمی‌آید. پس عزم کرد تا این را وسیلهٔ دل‌ربایی از پادشاه گرداند. آن‌گاه به قصر خویش بازگشت و به یکی از کنیزکان خویش گفت: به نزد فلان (یعنی همان دختر ستوردار) برو و، اگر پادشاه را نزد او دیدی، آگاهش کن که من از بیماری در رنجم. کنیزک برفت و پادشاه را نزد آن زن یافت و قضیه بگفت. دل پادشاه به رحم آمد و غربت او و کشته شدن پدر وی را به یاد آورد. آن‌گاه رو به دختر ستوردار کرد و گفت: رفتن به نزد او را چگونه می‌بینی؟ گفت: پادشاها، در میان زنانت کسی را نزد من چون او منزلتی نباشد، به نزدش بشتاب که غریب است و از خاندان خویش دور افتاده و رحم و شفقت را سزاوار باشد. پادشاه برخاست و بر دختر هندی وارد شد تا به درِ مجلس او رسید. دختر هندی به زیباترین هیئتی، در جامه و زیورها، معطر و خوش‌رایحه، نزد پادشاه آمد و میان دو چشم شاه را بوسید. دستش را گرفت و او را بر بالای بسترِ خویش نشانید و پیوسته خوش و خندان بر دست و پایش بوسه می‌داد، تا آن‌که پادشاه او را در بر گرفت و به عشق‌بازی فراخواند. زن فرمان برد و، در آن خلوت، چیزی نبود که شاه بخواهد و او برنیاورد. چون کار پایان یافت، روی سخن بدو کرد و گفت: چه شد آن بیماری سخت که فرستاده‌ات می‌گفت؟ پاسخ داد: سرورم! من از دوری و فراق تو دردمند بودم و دیدار تو شفایم داد. آن‌چنان گفتم، چون مرا، از شوق روی تو و روی نهان کردنت در این مدت، ملال‌ها رسیده بود. پادشاه با او در عشق‌بازی شد و هفت روز نزد وی بماند. در همان احوال که آن دو در ملاعبه و سخن گفتن و هم‌آغوشی بودند، کنیزکی از آنِ دختر ستوردار درآمد و پادشاه را، چنان که شاهان را درود فرستند، سلام گفت و آن‌گاه روی سخن با دختر هندی کرد و گفت: بانوی من ــ و مرادش همان دختر ستوردار بود ــ می‌گوید: سه خوی در تو گرد آمده: نخست، خیانت به آموزگارت؛ دوم، درازدستی و گستاخی؛ سوم، ناسپاسی با منعِم؛ و من به زودی تو را از پادشاه جدا کنم و غصّه و کینه به دلت بگذارم. دختر هندی خاموش شد و، با چشمان اشک‌بار، گویی که از پادشاه خواهان یاری است، روی به سوی شاه کرد. پادشاه به او گفت: محبوبِ من، چرا

از کنیز خود خشمناک شده‌ای؟ من او را با آنچه در تملّک دارد به تو بخشیدم. غم از دلِ زن برون شد. پس به فرستاده گفت: به نزدش برو و آگاهش کن که پادشاه او را با هرآنچه در تملّک دارد به من بخشیده است و به او بگو که زشت‌خویی‌ات، پستی تبار و گستاخی‌ات را ثابت کرد. پس برفور به خواری و بندگی به نزد من بیا. چون فرستاده گفته‌ها به بانوی خویش بازگفت، دختر ستوردار بیامد و بر شاهدخت هندی وارد شد. پادشاه را درود گفت و در برابرش ایستاد. شاهدخت هندی گفت: چه عُجب و غروری در پیغامت نهفته بود. دختر ستوردار گفت: بانوی من، اجازهٔ سخن هست؟ گفت: سخن بگوی. گفت: ای بانو، در پیشگاه تو جز به بردباریِ تو امید ندارم و جز فضل تو چیزی موجب شفقت بر من نخواهد بود و آن‌کس که بهتر از مرا بر من برتری داد ستم نکرد. هر شاخه‌ای به بن خویش می‌رسد و هر گلی به اصل خود منسوب است. دختر هندی گفت: راست گفتی. اما اکنون از نازک‌گویی دست بدار؛ زیرا که من، به‌رغم خواهش تو، اینک سرور توأَم و تو را به زنیِ یکی از خدمتگزاران خویش درمی‌آورم و تو را بر او برتری نیست. دختر ستوردار گفت: آن‌کس را، که جانش به مراتبِ والا خو گرفته باشد، پستی‌ها جانگزاست و آن کس را که با بزرگان نشست و برخاست کرده باشد نَفْس او از پست‌نهادان روی‌گردان باشد و من تنها لطف و توجه تو را انتظار و حُسن ظنّ تو را امید داشتم. اما، اگر بر چنین عزمی هستی، پس مرگ نیکوست و دیگر برای من از جانب تو چه می‌ماند؟ آن‌گاه گفت: پادشاها! خشنودی از تو نمی‌پاید و آنچه به‌جا خواهد ماند مخالفت با توست. از این زن هندی برحذر باش. از او ایمن نیستی؛ چون از نژاد تو نیست تا پیوندِ خویشاوندی موجبِ رحمِ او به تو شود و از اهالی سرزمین تو نیز نیست تا قدر تو را بشناسد. او، به‌راستی، به خونخواهان می‌ماند؛ زیرا که پدرش را کشته و بنیان شکوه او را کنده‌ای. مراقب او باش و جایی که اکنون در دل تو دارد تو را سرگرم نکند، از آن که چون او به فریب تو را بکشد، ما را در کامیابی و خونخواهی جز این نمی‌رسد که وی را بکشیم، چنان که در ماجرای روباه و شاهِ مرغان چنین شد. پادشاه گفت: داستان آن دو چه بوده است؟ گفت: گفته‌اند روباهی شبی گرسنه شد، از درختی بالا رفت تا از میوهٔ آن بخورد. اما در آن صحرا که این درخت در آن بود سیلی خروشان بیامد و درخت از بن بکند و روباه همچنان بر آن بود. سیل درخت را بُرد تا بدان‌جا که روباه از جایگاه خویش بس دور افتاد. روباه را سیل به دامنهٔ کوهی پردرخت و پرمیوه افکنده بود. این درختان

آشیان گونه‌ای از مرغان بود که شمارشان از عدد بیرون بود. به زیر درختی، لرزان و ترسان پناه آورد، نه راه به سرزمین خود می‌بُرد و نه با جانوران دوستی می‌توانست. شاهِ مرغان بر او گذشت و گفت: که هستی؟ گفت: جانوری که گرفتار سیل شدم و سیل مرا به کوه شما افکند و اینک غریب و ناآشنایم. شاهِ مرغان گفت: کاری می‌دانی؟ گفت: بلی، میوه‌های رسیده را می‌شناسم و لانه‌سازی برای پرندگان می‌توانم تا در آن جوجه‌های خود را از سرما و گرما پناه دهند. بزرگِ مرغان به او گفت: نزد ما بی‌نیاز خواهی بود، نزدیک ما بمان، با تو همدل خواهیم بود و حق همسایگی‌ات را خواهیم شناخت. روباه نزد بزرگِ مرغان بماند و کار او این بود که به مرغان میوه‌های رسیده را می‌شناساند و با ناخن‌های خود گودال‌هایی در خاک می‌کند تا مرغان در آن جوجه بگذارند. چون شب دامن می‌گسترد و روباه میل به خوردن گوشت می‌کرد، در یکی از این گودال‌ها دست می‌بُرد و پرنده‌ای یا جوجه‌ای می‌گرفت و می‌خورد و پر و بال مانده را به خاک می‌کرد. مرغان سراغِ ازدست‌رفته‌ها را که روباه خورده بود یکی پس از دیگری می‌گرفتند. یکی از ایشان به دیگری گفت: بهترین مرغان خود را از دست نداده‌ایم مگر از زمانی که این جانور به میان ما آمده است. غیبتِ این مرغان تا این اندازه نمی‌پایید، نمی‌دانیم چه بلایی سرمان آمده است. بزرگِ ایشان گفت: این رشکِ شماست به این جانور که نمی‌گذارد اندیشه کنید که اکنون بهترین غذاها را به کف می‌آورید و جوجه‌های شما در گودال‌هایی هستند که در آنها نه از سرما بیمی بر آنهاست و نه از گرما. مرغان گفتند: تو سرورِ مایی و از ما به کارها بیناتری. گفت: بر من است که حجت تمام کنم و خود دروغ را از راست جدا گردانم. پس چون سیاهیِ شب فرا رسید، شاه مرغان از درخت فرود آمد و به یکی از این گودال‌ها داخل شد. سپس روباه آمد و، بنا به عادتی که با این گودال‌ها داشت، دست به درون بُرد و سر پادشاه [مرغان] را گرفت. پادشاه به روباه گفت: مرغان مرا پند دادند، کاش نصیحت ایشان می‌پذیرفتم. روباه گفت: این تویی؟ گفت: آری. گفت: گمان نمی‌بردم که احمقی و گولیِ تو تا بدین‌جا رسد. پادشاه مرغان گفت: مرا رها کن تا تو را به جایگاهت برگردانم، به سبب این برتری که در علم و نازک‌اندیشی و تدبیر یافته‌ای. روباه به او گفت: پدر و مادرم مرا چنین آموخته‌اند که پنجه‌هایم را از آنچه گرفته‌ام نگشایم و آن را رها نکنم. این نادانی تو را بس نبود که به همان میوه‌ها و لانه‌هایی که پدرانت داشتند بسنده نکردی و اکنون آمده‌ای تا خود از کارِ من سر دربیاوری و نگذاشته‌ای کسی جز تو

فریب بخورد. سپس او را خورد و پرهایش را در خاک کرد. مرغان بزرگِ خویش را از دست دادند. پس، در غم فراق او، با منقارها و پنجه‌های خود چندان روباه را زخم زدند تا او را کشتند و کاری جز کشتن روباه نیز نمی‌توانستند کرد. پس، از این زن هندی برحذر باش.

دختر هندی گفت: چشم هر زنی به چهار مرد روشن گردد: پدر و برادر و فرزند و شوهر؛ و برترین زنان آن است که شوهر را بر همهٔ خانواده برگزیند و خود را در راه او فدا کند، چه رسد به زنی که پدر و برادرش را از کف بداده و تنها شویش مانده است؛ آیا می‌تواند هلاک او را بخواهد؟ ولی داستان تو در پست‌همّتی و بدطینتی به داستان کلاغ و کبوتر می‌مانَد. پادشاه گفت: داستان آن‌دو چه بوده است؟ دختر هندی گفت: چنین آورده‌اند که کلاغی به مطبخ یکی از پادشاهان نزدیک شده بود و از لذیذترین گوشت‌هایی که در آنجا بود چیزی برمی‌گرفت. چون چیزی در این میان گم شد، گمان بردند که کلاغ، از سر بی‌وفایی و پست‌نهادی، آن را برده است. پس او را از مطبخ راندند و گفتند: از این کلاغ چه چشم می‌داریم که از پرندگان رانده شده است و بدو فال بد می‌زنند. این کلاغ راز خویش با کبوتری که با وی آشنایی داشت بگفت و با او رای زد و نیز از خوردنی‌ها و نوشیدنی‌های بسیاری یاد کرد که از آنها برخوردار بود. کبوتر به او گفت: با من بیا تا این مطبخ را نشانم دهی. پس با او برفت تا بر بام مطبخ فرود آمدند. کبوتر به او گفت: من در این خانه جایی برای ورود نمی‌بینم. با منقارت، آن اندازه که من گذشتن بتوانم در بام سوراخی کن، زیرا که منقار مرا توانایی نیست. پس کلاغ با منقار خویش روزنه‌ای در بام باز کرد چنان که کبوتر از آن گذشت و به میان خانه رسید. ساکنان خانه را زیبایی کبوتر و رنگ دلربای او خوش آمد. پس خوالیگر جایی برای او آماده ساخت تا در آن پناه گیرد. پس کبوتر در این مطبخ، به خوشی ماندگار شد. کلاغ او را ندا در داد که این گمان بر تو نمی‌بردم. کبوتر گفت: اگر با تو به درستی رفتار می‌کردم، فریبت مرا به کشتن می‌داد. آنها وفای مرا و حُسن معاشرتم را شناخته‌اند. به مکر و حیله و بی‌وفایی تو نیز پی برده‌اند. این مَثَلِ من و توست ای دختر ستوردار! اگر من به تو وفا می‌کردم، مکر و حیله‌ات مرا به کشتن می‌داد.

شاهدخت هندی ادامه داد: وفا از جانب ماست و مکر و حیله از سوی تو. دختر ستوردار گفت: ای بانو، آنچه از من شنیدی از زیادتی غرور بود؛ زیرا می‌خواستم نکاح

خدمتگزارت را که اراده فرموده بودی از خود دور گردانم. دختر هندی گفت: باید چنین شود. دختر ستوردار گفت: آن‌کس را که جانش به مراتبِ والا خو گرفته باشد، پستی‌ها جانگزاست و اینک مرگ را گوارا می‌یابم. آنگاه از زهری که همراه داشت در دهان نهاد و در حال افتاد و جان بداد. و دختر هندی با شوی خویش راست و باوفا ماند و آن‌دو به خوشبختی رسیدند. **پایان.**

دربارهٔ ترجمه‌های عربی خدای‌نامه*

بارون و. رُوزِن

ترجمهٔ محسن شجاعی

* این اثر ترجمهٔ مقاله‌ای است با مشخصات زیر:

B.V. Rozen, ``K Voproso ob Arabskich perevodakh Khodāy-Nāme", *Vostochniya Zanetki*, Sankt-petersburg, 1895, pp. 153-191.

II

همهٔ این حکایت، نه‌تنها از حیث مضمون بلکه از نظر روش نقل، تا حدّی یادآور آثاری ادبی از نوعِ کلیله و دمنه است که، به گمان ما، اصل آنها نیز یکی است. این حکایت نمودار درون‌مایه‌ای هندی به‌ویژه بودایی است که، بر طبق فضای ایرانی تغییراتــی در آن داده شده است.

سرگی فیودوروویچ اولدنبورگ[1]، برای یافتن روایت‌های همانند این حکایت در متون هندی، قبول زحمت کـرد و، از سـر لطـف، بـه مـن اجـازه داد تـا در ایـن مـقاله نـتایج پژوهش‌های وی را بگنجانم که از این بابت عمیقاً از او سپاسگزارم. او می‌نویسد:

داستان‌های همانندی که خوشبختانه موجودند، در هندی بودنِ اصلِ هردو حکایتِ مندرج در حکایت اصلی جای شک و شبهه‌ای باقی نمی‌گذارند. حتی ساختار داستان که، در آن، خوانِ رابطهٔ بلاش و شاهدخت هندی به صورت چهارچوبی برای حکایات تمثیلیِ «روباه و پادشاه مرغان» و «کبوتر و زاغ» به کار رفته است، چه‌بسا مقتبس از هند باشد.

پیرامون حکایت نخستین، دست کم هفت داستان همانند مـی‌توان در نـظر گـرفت. بی‌شک، در ادبیات هندی، روایت‌هایی از این حکایت یافت خواهد شد که بـه روایت عربی، نسبت به آنچه ما در اینجا آوردیم، نزدیک‌تر خواهند بود. موضوع همهٔ آنها یکی است: حیوانات نیرومندتر و زورمندتری (روباه، شغال، گربه، زاغ، قوی پیر) که به سختی گرفتار آمده‌اند و گرسنه مانده‌اند از راه توسل بـه حـیله و نـیرنگ مـی‌کوشند جـانوران ضعیف‌تر (پرندگان، موش) را به دام افکنند. آنها در این رهگذر می‌کوشند اعتماد ایـن حیوانات را جلب کنند. امّا، پس از چندی، این حیله‌گران گرفتار می‌شوند و کیفر می‌بینند

---

1) S.F. Oldenburg

(این کیفر را در حکایاتی چند می‌توان سراغ گرفت). با در نظر گرفتن پند و اندرزهایی که در حکایت دیدیم، می‌توانیم روایت‌های هشتگانهٔ در دست را به سه گروه تقسیم کنیم: پرشمارترین گروه (شامل شش روایت)، طنزی است متوجّه زاهدان دروغین که چهرهٔ خود را زیر نقاب زهد پوشانده‌اند و دست به اعمال شروانه می‌زنند. گربه نقش نمایانی در این طنز ایفا می‌کند و ممکن است کلمهٔ Vaiḍālavratika به‌معنی «آنکه گربه‌وار زهدفروشی می‌کند» که در Mahy[2] (IV,30,195) آمده، به تأثیر چنین آثاری باب شده باشد. نتیجهٔ اخلاقی گروه دوم، که در واقع همان حکایت مندرج در هیتوپادِشا (*Hitopadeça*) ست، در شعر مطلع داستان این‌گونه بیان شده است: به آن کسی که قوم و قبیله و خُلق و خوی او را نمی‌شناسی، پناه مده.

سرانجام، گروه سوّم، روایت عربی است.

داستان‌های همانندی که از آنها یاد کردیم به این شرح‌اند:

۱) **Biḷārajātaka** (شمارهٔ ۱۲۸) که هم مینایف آن را با عنوان «چند داستان از زایش دوبارهٔ بودا» ترجمه کرده است (مجلهٔ *M.N.Pr.*، ۱۸۷۱، ش۱۱، ص۱۱۵–۱۱۶) هم موریس:

Morris R. ``Folk-Tales of India" ("حکایات عوامانهٔ هند``) (*F.L.J.* III, 132-133)

۲) **Aggikajātaka** (شمارهٔ ۱۲۹) ترجمهٔ مینایف (l.c. 117-118) و ترجمهٔ موریس (l.c. IV, 173-175).

۳) **Dhammaddhajajātaka** (شمارهٔ ۳۸۴) ترجمهٔ مینایف (l.c. 124-126).

۴) گنجور (IV, 247-248) ترجمهٔ شیفنر، نیز ←

Tibetan Tales Derived from Indian Sources (حکایات تبّتی منشعب از منابع هندی), London 1882, (The Hypocritical Cat, pp. 344-345).

۵) *Mahā bhārata*, **Udyogaparvan**، باب ۱۶۰ (حکایت موش و گربه).

۶) *Mahā bhārata,* **Sabhāparvan**، ۱۴۶۳ ـ ۱۴۷۳ (حکایت لک‌لک و مرغان).

۷) *Hitopadeça*، I، ۳ (کرکس، گربه و مرغان).

حکایت‌های موجود همانندِ حکایت دوم کمترند و به روایت عربی نیز چندان نزدیک نیستند.

2) → P. Minaev, ``Neskolko raskazov iz pererozhdenii Buddi", Zh. *M.N.Pr.* 1871, No. 11, Str. 91.

مضمون مشترک همهٔ روایت‌ها چنین است: دوستیِ کبوتر و زاغ، که در آن کبوتر مظهر نیکی و زاغ مظهر بدی است؛ زاغ به کیفر اخلاق مذمومِ خود می‌رسد. تفاوت عمده آن است که، در روایت عربی، کبوتر، که اندکی خائنانه رفتار کرده است، زاغ را مجازات می‌کند و حال آن که، در روایت‌های پالی، زاغ خود کیفر طمع خویش را می‌بیند.

حکایت‌های همانند ما در این مورد به این شرح‌اند:

۱) **Kapotajātaka** (شمارهٔ ۴۲) ترجمهٔ موریس (l.c. III, 329-333). در اینجا نیز روایت‌های دیگری آمده است.

۲) **Lolajātaka** (شمارهٔ ۲۷۴).

۳) **Kapotajātaka** (شمارهٔ ۳۷۵).

۴) **Kākajātaka** (شمارهٔ ۳۹۵). تفاوت این حکایت (jātaka) با حکایت قبلی عمدتاً در گفت‌وگوی پندآمیز کبوتر و زاغ است.

III

جاحظ به سال ۲۵۵، در سالخوردگی درگذشت. او، چنان‌که در برگ 73b نسخهٔ خطّی محفوظ در موزهٔ آسیایی آمده[۳]، المحاسن و الأضداد را پس از ۲۴۴ و چه‌بسا پیش از مرگ متوکّل، خلیفهٔ عبّاسی، یعنی ۲۴۷ نوشته است. چنان‌که دیدیم، جاحظ حکایت مربوط به بلاش و همسران او را از کسروی اخذ کرده است. وی دو بار دیگر نیز از این نویسنده در المحاسن نام می‌برد: بار اوّل، درست در آغاز باب «محاسِنُ الصَّبر عَلَی الحَبس» در برگ 20b نسخهٔ خطّی موزهٔ آسیایی (= برگ 60a نسخهٔ موزهٔ بریتانیا، Add. 7300 Rich[۴]) که در آنجا سخن پندآمیز کوتاهی از شاه ایران، کسری بن هرمز [ظ: خسروپرویز]، نقل می‌کند؛ بار دوم در برگ‌های 139a–141b (= Cod. Lugd. 1012, ff 145b-151a) که، در آن، اطلاعات بسیار جالبی نیز دربارهٔ برگزاری جشن‌های نوروز و مهرگان[۵] در دربار شاهان ایران آمده است که به تمام معنی شایستهٔ توصیف‌اند.

با کمال تأسف، جاحظ از دیگر کسانی که «کسروی» نام داشته‌اند یاد نکرده است. ما

---

۳) در آنجا از سفر متوکّل عبّاسی به دمشق یاد شده است، که به حکایت منبعی دیگر، تاریخ آن سال ۲۴۴ است.

۴) قال الکسروی وقع کسری بن هرمز الی بعض المحبسین من صبر علی النازلة الخ.

۵) محاسن النیروز و المهرجان قال الکسروی کان اول من ابدع النیروز الخ.

دست کم از سه نویسنده که با این شهرت در الفهرست از آنان نام برده شده آگاهی داریم: ۱) موسی بن عیسی[۶]؛ ۲) یزدگرد بن مهینداذ[۷]؛ ۳) ابوالحسین علیّ بن مهدی[۸]. زمان حیات موسی بن عیسی را، مؤلّف الفهرست اصلاً روشن نکرده است. یزدگرد بن مهینداذ، به قول مؤلّف الفهرست، در زمان حکومت خلیفه المعتضد (۲۷۷ ـ ۲۸۹) می‌زیسته است. جاحظ که کتاب خود را، چنان که دیدیم، در پایان دههٔ ششم یا آغاز دههٔ هفتم قرن نهم میلادی، مطابق با سال‌های ۲۴۴ ـ ۲۴۷ نوشته، نمی‌توانسته از اثر ابن‌الندیم استفاده کرده باشد. زمان حیات علیّ بن مهدی نیز مستقیماً در الفهرست نیامده، اما گفته شده است که او، در آغاز، معلّم هارون بن علی النّدیم بوده است که پیر نشده در سال ۲۸۸ وفات کرده[۹] و، پس از وفات او، برای خدمت، به نزد بدرالمعتضد رفته که این یک نیز در ۳۱۰ درگذشته است. از این اطلاعات نه‌چندان روشن، می‌توان چنین نتیجه گرفت که حیات ادبی علیّ بن مهدی، به احتمال فراوان، ربع آخر قرن نهم و یا آغاز قرن دهم میلادی (ربع دوم قرن سوم هجری یا اواخر آن) بوده است. اما الفهرست از آثار او کتاب الأعیاد و النّواریز را نام برده است. موضوع این کتاب به اندازه‌ای به نقل قول از اثر جاحظ نزدیک است که بی‌اختیار تأسف شخص را دربارهٔ دشواری‌های زمانی یا تاریخی در انطباق با نقل قول جاحظ از کسروی برمی‌انگیزد. یکی‌شمردن کسروی با مؤلفی دیگر هرگاه تمام و کمال ناممکن نباشد، دست کم احتمال آن اندک است. بدین‌سان، تنها موسی بن عیسی الکسروی باقی می‌ماند. الفهرست (I. 128, 10-12) ذیل نام نویسنده مطلب بسیار کوتاهی درج کرده و می‌گوید او فقط دو کتاب دارد: ۱) حبّ الاوطان[۱۰]؛ ۲) کتاب مناقضات من زعم انه لا ینبغی ان یقتدی القضاة فی مطاعمهم بالائمة و الخلفاء (ردّ بر کسانی که بر آن‌اند قاضیان در خوراک نباید از امامان و خلیفگان تقلید کنند).

ما انتظار نداریم که در این دو کتاب، مطلبی از تاریخ ایران آمده باشد و ظاهراً جاحظ

---

6) *Kitâb al-fihrist* (الفهرست), ed. Flügel-Roediger, I, 128, 9-11.

7) *Ibid*, I, 128, 12-14.

این کلمه در متن روسی به‌صورت «مهنبدان» ثبت شده که با مراجعه به متن اصلی الفهرست (چاپ محمدرضا تجدّد، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۶) تصحیح شد. (مترجم)

8) *Ibid*, I, 150, 5-10. 9) *Ibn Challican* (ابن خلّکان، وفیات الاعیان), ed. Wustenfeld, No. 784.

۱۰) فصلی که به این موضوع اختصاص دارد، در کتاب المحاسن جاحظ (نسخهٔ خطّی موزهٔ آسیایی، برگ‌های 43b-41a) نیز آمده است، اما در آنجا ذکری از کسروی نشده است.

نیز در داستان بلاش از آنها استفاده نکرده است. امّا در قبال آشفتگی‌هایی که در اطلاعات تاریخی و ادبی الفهرست وجود دارد، ما حق نداریم موضوع را مسکوت بگذاریم بلکه باید بکوشیم که این اطلاعات را از روی دیگر منابع تکمیل کنیم. نام موسی بن عیسی کسروی از رسالهٔ تاریخی مختصر حمزهٔ اصفهانی بر ما معلوم است. حمزه نیز، در رسالهٔ خود، زمان حیات کسروی را به‌دقت معیّن نکرده است. امّا، در نقل قولی که از کسروی آورده[11]، وی دو تن از همعصران خود را نام برده است. یکی از آنها، علاء بن احمد، شخص معروفی است ــ کسروی او را حاکم شهر مراغه، در آذربایجان معرفی کرده است، اما از روی تواریخ[12] می‌دانیم که وی در سال ۲۵۲ حکمران ارمنستان بوده است.

بنابراین، می‌توان قرن سوم هجری را دوران فعالیّت ادبی کسروی شمرد. بدین سان، اگر همانندیِ کامل نام‌ها شکّی در این باره باقی نمی‌گذارد که موسی بن عیسی مذکور در الفهرست همان نویسنده‌ای است که حمزهٔ اصفهانی از او نام برده، از سوی دیگر، همپوشی‌های زمانیِ یادشده نیز کاملاً به ما حق می‌دهد نویسنده‌ای را که جاحظ از او نام برده همان موسی بن عیسی کسروی بدانیم. پروفسور نولدکه[13] زمان حیات کسروی مذکور در کتاب حمزه را حدود سال ۲۵۶ ــ ۲۵۷ تعیین کرده است. امّا همو، در جای دیگری (*ZDMG*, 33, 521)، ضمن آن‌که کسرویِ جاحظ را با موسی بن عیسی یکی دانسته است، می‌گوید که بخشی از فعالیّت ادبی کسروی پیش از این سال‌ها بوده است.

با قبول احتمال یکی بودن کسرویِ مورد نظر جاحظ و موسی بن عیسای مذکور در اثر حمزهٔ اصفهانی (البته از نظر زمان حیات آنها)، از طریق مقایسهٔ مطالبی که هر دو نویسنده از قول او آورده‌اند، خواهیم کوشید این نکته را روشن سازیم که آیا احتمال استفادهٔ این هردو تنها از یک کتاب و همان یک کتاب کسروی مورد نظر، وجود دارد.

هیچ‌یک از دو نویسنده در نقل مطلب از کسروی عنوان تألیف او را ذکر نمی‌کنند. جاحظ هرسه نقل قول از کسروی را با کلمات «قال الکسروی» آغاز می‌کند. حمزه نیز (ص۱۶، سطر ۱۵-۱۶) فصل دوّم از باب اوّل را با این اظهار آغاز می‌کند که او در اینجا ترتیب

11) Ed. Gottwaldt, p. ۱۷, 5.

12) *Ibn-el-Athiri Chron.* (کاملِ ابن اثیر), ed. Tornberg, VII, 109, 115; *Tabari* (تاریخ طبری), ed. de Goeje, III, 1668.

13) *Geschichte der Perser u. Araber* etc., Leyden 1879, p. XIX.

زمانی تاریخ ایران را که در باب اوّل آمده بود، تکرار می‌کند، اما شرحی را نیز که موسی بن عیسی کسروی در کتاب خود آورده بوده به آن می‌افزاید (**مع شرح له اتی به موسی بن عیسی الکسروی فی کتابه**). پس از آن، بخشی به اقتباس از «کتاب» این نویسنده می‌آید. این بخش عمدتاً ویژگی گاه‌شمارانه دارد؛ اما دلیلی برای این نتیجه‌گیری وجود ندارد که همهٔ کتابی که از آن بخشی به اقتباس آورده شده، ویژگی گاه‌شمارانه داشته است. افزون بر آن، ما در همین‌جا، در کنار مطالب صرفاً گاه‌شمارانه و نیز فهرست شاهان که بر آن مطالب مبتنی است، اطلاعات دیگری نیز می‌یابیم. تذکراتی دربارهٔ اختلاف در نسخه‌های خطّی خدای‌نامه (ص۱۶، سطر۱۷ - ص۱۷، سطر۳)؛ داستان **شروین برنیان** که یزدگرد، شاه نرم‌خو، وی را، به درخواست پادشاه روم، به «روم»[۱۴] فرستاده بوده و او بیست سال بر آنان فرمانروایی کرده بوده است (ص۱۹، سطر۱-۱۲)؛ کارنامهٔ اسکندر مقدونی (ص۲۲، سطر۱۱-۱۹)؛ داستان بازگرداندن چوب صلیب مقدّس به «اسقف اعظم» از سوی شاهدخت پوران‌دخت (ص۲۱، سطر۱۶). بنابراین، بسیار طبیعی است که بپنداریم منبع این مطالب کلاً دربارهٔ تاریخ ایران بوده؛ اما، در مقدّمهٔ آن، این‌گونه مطالب گاه‌شمارانه و یا بیان اختلافات موجود در نسخه‌های گوناگون خدای‌نامه ذکر شده بوده است. احتمالاً، به دنبال این مقدّمه، در «کتاب» کسروی حکایتی تاریخی درج شده بوده است، چنان که کتاب حمزهٔ اصفهانی نیز به همین صورت است. این نکته نیز شایان توجه است که حمزه، به دنبال مطالبی که به اقتباس از کسروی می‌آورد، اعلام می‌کند که اکنون به نقل مطالبی به نقل از نویسندهٔ دیگری به نام بهرام بن مردان‌شاه می‌پردازد و باز مقدّمهٔ مشابهی همراه این مطالب خواهد آورد. به سخن دیگر، اعلام می‌دارد[۱۵] که گاه‌شمار شاهان ایران را با شرح بهرام بن مردان‌شاه همراه می‌سازد: **مع شرح له اتی به بهرام بن مردان‌شاه.** خودِ این بهرام نیز می‌گوید که او بیش از ۲۰ نسخه از خدای‌نامه **گردآورده** و از آنها گاه‌شمار موثّق شاهان ایران را استخراج کرده است.... در این میان، حمزه (ص۹۵، سطر۴-۵) نیز، هنگام برشمردن منابع خود، از **کتاب تاریخ ملوک بنی‌ساسان من اصلاح بهرام بن مردانشاه [موبد] الخ** نام می‌برد. به وجود سیَر الملوک (شاهان ایرانی)، تألیف بهرام بن

۱۴) در متن روسی، «یونانیان» و «سرزمین‌های یونانی» آمده که در ترجمه، بر اساس کتاب حمزهٔ اصفهانی (ص۱۶) «روم» اختیار شده است. (مترجم)

۱۵) ص۲۳، سطر آخر-ص۲۴، سطر ۱.

مردان‌شاه، بیرونی[۱۶] نیز، کاملاً مستقل از حمزه اشاره کرده است. این نکته‌ای است که در آن نمی‌توان تردید روا داشت. در نتیجه، ما کاملاً حق داریم تصوّر کنیم که «اثر» کسروی همراه با مقدّمهٔ گاه‌شمارانهٔ آن، به احتمال، تاریخ شاهان ایران را نیز دربرداشته است.

اکنون، اگر به مطالبی توجه کنیم که جاحظ از کسروی نقل کرده، به نظر خواهد آمد که همهٔ آن مطالب با متون ایرانی ربط دارند: پندهای کسری بن هرمز، داستان بلاش، توصیف برگزاری نوروز و مهرگان در دربار ایران، همه مطالبی هستند که جایگاه مناسب آنها مطمئناً و به‌درستی تاریخ شاهان ایران است، حال یا تاریخ شاهان همهٔ خاندان‌ها و یا فقط تاریخ شاهان ساسانی.

بر پایهٔ آنچه گفته شد، نکات زیر را تا حدّ زیادی محتمل می‌دانم: نخست آن‌که کسرویِ مذکور در اثر جاحظ با موسی بن عیسی الکسروی که حمزه از او نام برده یکی است؛ دوّم آن‌که این کسروی کتابی دربارهٔ شاهان ایران تألیف کرده است؛ سوم آن‌که این هردو نویسنده از یک کتاب و تنها همان یک کتاب کسروی اقتباس کرده‌اند که تاریخ شاهان ایران را دربرداشته است. این کتاب حدّاکثر در سال‌های پایانی خلافت متوکّل عبّاسی، یعنی حدود ۲۴۵ ـ ۲۴۷، تألیف شده است.

IV

مؤلّف ناشناختهٔ مجمل التّواریخ و القصص، که در ۵۲۰ تألیف شده، نشان می‌دهد که با همان داستان مورد نظر ما، یعنی داستان بلاش و دو زن او، شاهدخت هندی و دختر ستوردار، که در اثر جاحظ محفوظ مانده، آشنا بوده است.[۱۷] این داستان در بخش تاریخ پادشاهی بلاش این‌گونه بیان می‌شود:[۱۸]

16) E. Sachau, *Chronol. Oriental. Völker* (الآثار الباقیه) von Albêrûnî, p. 99, 18.

۱۷) این نکته از دید پروفسور نولدکه نیز دور نمانده است. او در تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان (ص۱۳۴، پانوشت ۳) می‌گوید:

«نام بلاش در یکی از داستان‌های دلکش مربوط به زنان و حسادت ایشان آمده است (داستان شاهزاده خانم هندی و دختر ستوردار). اما، در اینجا، نام بلاش نمودار چهره‌ای داستانی است و به‌جای آن هر نام دیگری را می‌توان گذاشت. این داستان را جاحظ از قول کسروی نقل می‌کند (نسخهٔ لیدن، شمارهٔ ۱۰۱۲، ص۳۷ به بعد)؛ **مجمل التواریخ** [ص۷۲] (متن روسی: ص۱۳۵) آن را به کتاب **سیر الملوک** نسبت می‌دهد». [ترجمهٔ عباس زریاب، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۷۸، ص۱۶۴ (مترجم)].

18) *Journ. As.* (مجلهٔ آسیائی) 1842, 3-e Sér. XIV, p. 115, 135-136.

و پلاش شکاردوست بود و در سیرالملوک خواندم که بهندوستان رفت و دختر ملک را بیاورد بعدِ کارزارها و آن قصّه دراز است میان پلاش و دختر شاه هندوان و دختر ستوردارِ پلاش. اندر حکمت و فسانها بمثل گفته شود اگر خدای خواهد.

ژول مول نیز این داستان را بدین گونه ترجمه کرده است:

Palasch aimait beaucoup la chasse. J'ai lu dans le *Siar al-Molouk* qu'il alla dans l'Inde, et en ramena, après mainte aventure, la fille du roi. Cette histoire de ce qui s'est passé entre Palasch, la fille du roi de l'Inde et la fille du muletier de Palasch, et les moralités et les contes que l'on y mêle, sont fort longs[۱۹]. Je les raconterai plus tard s'il plaît à Dieu.

در این نقل قول دو نکته برای ما اهمیت اساسی دارد: نخست آن‌که نویسندهٔ **مجمل** از لشکرکشی بلاش به هندوستان، از ماجراهای او با دو همسرش و از این‌که افسانه‌ها (فسانها) و اندرزهایی (حکمت) با این داستان ربط یافته به روشنی آگاهی داشته است؛ دوم آن‌که او همهٔ اینها را در سیَر الملوک، به معنی «تاریخ شاهان (ایران)» خوانده است.

جاحظ، چنان که دیدیم، همین داستان را از کسروی نقل می‌کند که مشخّص شد با موسی بن عیسی الکسروی که حمزه از او نام برده یکی است و ما نیز او را به دلایلی (که امیدواریم محکم باشند)، نویسندهٔ کتابی دربارهٔ شاهان (ایران) شناختیم. به نظر ما، این فرضِ چندان جسورانه‌ای نخواهد بود که بپنداریم این کتاب دقیقاً همان کتابی است که مؤلّف **مجمل** آن را سیَرالملوک نامیده و بنا بر آنچه خود اعلام کرده، داستان لشکرکشی بلاش به هندوستان و داستان دو همسر او را، که همراه با امثال و حکم بود، در آن کتاب یافته است.

بر این فرض می‌توان چنین اشکال کرد: اگر موسی بن عیسی الکسروی به واقع کتابی

---

۱۹) زیرنویس مول:

Le texte de cette phrase me paraît corrompu.

«این عبارت به نظر من مخدوش می‌نماید.» اما متن چه‌بسا مخدوش نباشد. به‌هرحال، این ترجمه را باید قدری تغییر داد. کلمات «اندر حکمت و فسانها بمثل گفته شود» تنها می‌توانند این معنی را داشته باشند که «قصهٔ بلاش و دختر پادشاه هند و دختر ستوردار بلاش دراز است و آن، اگر خدا بخواهد، به‌عنوان مثل، در حکمت و افسانه‌ها گفته خواهد شد». اشکال در اینجا آن است که چنین بابی در **مجمل التواریخ** اصلاً وجود ندارد. اما احتمال دارد که منظور نویسنده اثر دیگری از آثارش باشد، همان‌گونه که او به اثر دیگری از آثار خود اشاره می‌کند (*Journ. As.* 1841, 3-e Sér. XI, p. 338, 358) و شاید هم کلاً به آن اثر بزرگ خود اشاره می‌کند که **مجمل** تنها مقدّمه‌ای بر آن است؛ ← *Journ. As.* 1841, 3-e S. XI, p. 139. اما این امکان نیز وجود دارد که حق با مول باشد، یعنی متن مخدوش باشد. به هر حال، این مسئله برای آنچه ما به دنبال آن هستیم کلاً بی‌اهمیت است.

با عنوان سیَرالملوک حاوی تاریخ شاهان ایران تألیف کرده باشد و آن کتاب، بر پایهٔ قیاس با آثار دیگری که همین عنوان یا عنوانی نزدیک به آن (مثلاً سیرَ ملوك الفرس و مانند آن) دارند، تحریر عربیِ خدای‌نامهٔ پهلوی[۲۰] بوده باشد، آن‌گاه باید این نکتهٔ بس بعید را پذیرفت که حمزه، که در مقدّمهٔ خود فهرست کاملی از چنین تحریرهایی را برمی‌شمارد، دربارهٔ کسروی سکوت می‌کند و تنها، در فصول بعد، هنگامی که اختصاصاً سخن از تاریخ شاهان ایران می‌رود، از او یاد می‌کند. اما این نیز دلیل آن خواهد بود که بیندیشیم اثر کسروی صرفاً یک اثر تاریخی بوده که در این صورت، طبیعتاً نمی‌توان آن را تحریر خدای‌نامه به‌شمار آورد. چنین اشکالی را کاملاً وارد می‌دانم و حتی آماده بودم که از فرض خود دست بشویم اگر دلیلی بر آن نداشتم که فکر کنم در سکوت حمزه، خود او مقصّر نیست، بلکه مقصّر وضع نامناسب متن تاریخ اوست. جریان بدین قرار است:

حمزه، در مقدّمهٔ فصل اول از باب اول، اعلام می‌دارد که در سردرگمی کاملی که در چگونگی ارائهٔ گاه‌شماری در وقایع‌نامه‌های پهلوی راه یافته، و به دلیل ترجمه از یک زبان به زبان دیگر و مشخّص نبودن ارقام در هر دو زبان، برای حلّ این معضل، تنها یک راه، یعنی گردآوری نسخه‌های متعدّد ترجمه، برایش باقی مانده است.[۲۱]

سپس چنین می‌گوید[۲۲]:

من توانستم هشت نسخه بیابم که آنها را برمی‌شمارم: ۱) سیر ملوك الفرس به‌ترجمهٔ ابن‌مقفّع؛ ۲) سیر ملوك الفرس به ترجمهٔ محمّد جهم برمکی؛ ۳) تاریخ ملوك الفرس، برگرفته از خزانهٔ مأمون؛ ۴) سیر ملوك الفرس به ترجمهٔ زادویه بن شاهویه اصفهانی؛ ۵) سیر ملوك الفرس به‌ترجمه یاگردآوردهٔ محمد بن بهرام بن مطیار اصفهانی؛ ۶) تاریخ ملوك بنی‌ساسان، ترجمه یاگردآوردهٔ هشام بن قاسم اصفهانی؛ ۷) تاریخ ملوك بنی‌ساسان به‌اصلاح بهرام بن مردانشاه، موبد ناحیت شاپور در فارس. و آن‌گاه که این نسخه‌ها راگردآوردم، همه را با یکدیگر سنجیدم تا بر من به قطع و یقین روشن گشت که در این باب چه را باید نقل کنم.

اگر فعلاً جزئیات گوناگون و جالب این فهرست را به کنار نهیم، باید به این نکتهٔ عجیب توجّه کنیم که در این فهرست روی هم فقط هفت کتاب نام برده شده است، حال آن که خود حمزه با وضوح کامل می‌گوید که او توانسته هشت نسخه به‌دست آورد. با

---

۲۰) در متن روسی، «خدای‌نامهٔ فارسی» آمده که مراد فارسی میانه یا پهلوی است. (مترجم)
۲۱) فلم یکن لی فی حکایة ما یقتضی هذا الباب ملجأٌ الّا الی جمع النسخ المختلفة النقل.
۲۲) تصحیح Gattwaldt، ص۸، سطر۱۵– ص۹، سطر۸.

توجّه به آن‌که حمزه در فصل بعد مطلبی از کتاب موسی بن عیسی کسروی نقل می‌کند، اختلاف دو عدد مذکور را تنها بدین گونه می‌توان توضیح داد که در متن کتاب حمزه که در دست ماست، کاتب کتاب کسروی را از قلم انداخته است. این احتمال به‌خصوص از آن رو وجود دارد که تکرار عنوان سِیَرملوك‌الفرس چه‌بسا باعث این ازقلم‌افتادگی شده باشد. اما این توجیه را، که به‌خودی‌خود کاملاً طبیعی است، می‌توان به‌صورت مستند نیز تأیید کرد:

مؤلّف مجمل، که می‌دانیم از اثر حمزه استفادهٔ فراوان کرده است، در مقدّمهٔ کتاب خود فهرست منابع مورد استفادهٔ حمزه را، که از آنها یاد شد، تقریباً به طور کامل گنجانده است. او، بنا بر رسم همهٔ جُنگ‌نویسان، تا حدودی به اجمال گراییده، پاره‌ای مطالب مبهم را ذکر نکرده و برخی قسمت‌ها را از قلم انداخته است. اما، به‌هرحال، این فهرست را، تا اندازه‌ای که بتوان نسخه‌های بازماندهٔ کتاب حمزه را بر اساس آن وارسی کرد، به درستی منتقل کرده است. من در اینجا، برای روشن شدن مطلب، متن حمزه را با متن مجمل مقایسه می‌کنم:

حمزه[۲۳]	مجمل[۲۴]
[فاتّفق لی ثمانی نسخ و هی] کتاب سیر ملوک الفرس من نقل ابن المقفع و کتاب سیر ملوک الفرس من نقل محمد مِن الجهم البرمکی و کتاب تاریخ ملوک الفرس المستخرج من خزانة المامون و کتاب سیر ملوک الفرس من نقل زادویه ابن شاهویه الاصبهانی و کتاب سیر ملوک الفرس من نقل او جمع محمد بن بهرام بن مطیار الاصبهانی و کتاب تاریخ ملوک بنی ساسان من نقل او جمع هِشام بن قاسم الاصبهانی	... [و آنچه در تاریخ جریر یافتیم و سیر الملوک از گفتار و روایت ابن المقفّع و مجموعهٔ حمزه بن الحسن الاصفهانی] که از نقل محمد بن جهم البرمکی و نقل رادویه بن شاهویه الاصفهانی و نقل محمد بن بهرام بن وطیان و نقل هشام بن القسم و نقل موسی بن عیسی الک...[۲۵] و کتاب تاریخ پادشاهان...[۲۶] بهرام بن مردان‌شاه موبد شابور از فارس بیرون آوردست و انرا محقّق کرده بحسب الطاقت

۲۳) تصحیح Gottwaldt، ص۸-۹.

24) J. Mohl, *Le Livre des Rois* (شاهنامه), I, p. LII. (ژول مول، مقدمهٔ شاهنامه، ج۱، ص‌پنجاه‌ودو)

۲۵) متن نسخهٔ خطّی سائیده شده است. (یادداشت ژول مول).

۲۶) در نسخهٔ خطّی یک کلمه از قلم افتاده است. (یادداشت ژول مول).

و کتاب تاریخ ملوک بنی ساسان من
اصلاح بهرام بن مردانشاه موبد کورة
شابور من بلاد فارس فلمّا اجتمعت
لی هذه النسخ ضربت بعضها ببعض
حتی استوفیت منها حق هذا الباب

بررسی اجمالی هردو متن کافی است تا متقاعد شویم که مؤلّف مجمل در اینجا مستقیماً تحت تأثیر حمزه است.[۲۷] او ابن‌مقفّع را برجسته کرده و «کتاب تاریخ الملوک الفرس المستخرج من خزانة المأمون» را از قلم انداخته است؛ اما دیگر مؤلّفان را ــ همان‌گونه که کاملاً مرسوم است ــ به همان ترتیب حمزه آورده و، در عین حال، یک مؤلّف را افزوده که همان موسی بن عیسی الک...، یعنی کسروی باشد که پس از هشام بن قاسم قرار دارد. از این رو، کمترین شکّی نمی‌توان داشت که اثر کسروی تنها به دلیل کوتاهی کاتبان در فهرستِ حمزه جای نگرفته است، و ما کاملاً حق داریم این اثر را مستقیماً در متن اثر حمزه بگنجانیم و به احتمال فراوان آن را در همان‌جا می‌توانیم قرار دهیم که در مجمل آمده، یعنی پس از ذکر ترجمه یا گردآوردهٔ هشام بن قاسم. در این باره به صفحهٔ۴۸ نیز بنگرید.

مقایسهٔ هردو متن فهم بهتر متن مجمل را نیز میسّر می‌سازد؛ با این مقایسه مشخصاً می‌توان گفت که مراد از عبارت نسبتاً دوپهلوی «از نقل» در مجمل نمی‌تواند نه ترجمهٔ کاترمِر[۲۸] یعنی[۲۹] «les venseignements fournis par...» («به نقل از...») باشد نه ترجمهٔ ژول مول یعنی[۳۰] «les ouvrages» («آثار»)، بلکه مراد از آن دقیقاً همان «ترجمه» است و در موارد دیگر نیز مراد «گردآورده» یا «تصحیح» همان خدای‌نامه است. باز این نکته از مقایسه روشن می‌گردد که عبارت «از فارس» دقیقاً ترجمهٔ عبارت «من بلاد فارس» حمزه است که به سیاق مطلب می‌توان آن را تنها یک عبارت وصفی جغرافیایی به‌شمار آورد، به معنیِ «شهر شابور که در فارس واقع است». بدین‌سان، ترجمهٔ دو دانشمند فرانسوی، که بر اساس آن موبد بهرام این اثر را از فارس بیرون آورده باشد، کاملاً نامحتمل خواهد

۲۷) این معنی را نولدکه (همان، ص XXII) نیز کاملاً پذیرفته است.

28) Quatremère 29) *Journ. As.*, 1839, 3-e Série, VII, p. 251.

30) *Ibid*, 1841, 3-e Série XI, p. 142.

بود.[۳۱] سرانجام به همین طریق، ساخت مورد نظر مول را، که او را واداشت تا در ترجمۀ خود عبارت enfin j'ai suivi («من پیروی کرده‌ام») را بگنجاند و بدین سان از فهرست منابع حمزه، اثر موبد بهرام را که در مجمل آمده برجسته سازد، نمی‌توان پذیرفت.

بر فرضِ ما باز هم می‌توان اشکال زیر را وارد کرد: از نخستین سطرهای متنی که، در یکی‌دو بند پیش، از مجمل نقل کردیم[۳۲] و به‌خصوص از برجسته‌سازی اثر ابن مقفّع معلوم می‌گردد که مؤلّفِ مجمل سیَر الملوك ابن مقفّع و تاریخ طبری و کتاب حمزه را در اختیار داشته؛ لذا، در نقل قولی از سیَر الملوك، باید ترجمۀ ابن مقفّع را در نظر داشته باشد نه یکی از ترجمه‌های دیگر را که با آنها، به گفتۀ خود او، تنها از روی فهرست حمزه آشنا بوده است. این اشکال، که در نظر اول وارد می‌نماید، به دلایل زیر پایۀ محکمی ندارد: ۱) مؤلّف مجمل در تألیف خود از کتاب‌هایی استفاده کرده که در مقدّمه ذکری از آنها به میان نیاورده است، مانند کتاب همدان و پیروزنامه.[۳۳] این نکته ثابت می‌کند که منابعِ در دسترس مؤلّف به آنچه در مقدّمه برشمرده شده محدود نیست؛ ۲) دست کم یکی از مطالبی که او از سیَر الملوك نقل می‌کند نمی‌تواند برگرفته از ابن مقفّع باشد و این از مضمون آن مشخّص است که گفته می‌شود وزیر شیرویه «برمک، نیای برمکیان بود».[۳۴] چون برمکیان سال‌ها پس از مرگ ابن مقفّع (۱۴۴/۷۶۰)[۳۵] به شهرت رسیدند، این مطلب را باید به مؤلّف سیَر الملوك دیگری منسوب دانست که **متأخر بر ابن مقفّع** بوده است و این دلیل بسیار محکمی بر آن است که دیگر مطالبی هم که در مجمل از سیَر الملوك نقل شده برگرفته از تألیف ابن مقفّع نیست.

---

۳۱) عبارت «بیرون آوردست» [حمزه] را به جملۀ صله [که از نقل محمد بن جهم البرمکی و... بیرون آوردست] ربط می‌دهد، که با **که** و پس از **مجموعۀ حمزه الخ** شروع می‌شود. بنابراین، ترجمه باید این‌گونه باشد: «... مجموعۀ حمزه، که او آن را از (ترجمه‌ها و تحریرهای خدای‌نامه که در زیر نام برده شده‌اند) بیرون آوردست (استخراج کرده است)».

۳۲) ترجمۀ این سطرها چنین است: «و آنچه من در تاریخ جریر (= طبری) یافتم و در سیر الملوك به نقل از «ابن مقفّع در مجموعۀ حمزه الخ».

33) *Journ. As.* 1841, 3-e Série, XII, p. 518, 536.

34) *Journ. As.* 1843, 4-e Série, I, p. 422, 399.

۳۵) گوتشمید (*Kleine Schriften*, herausgeg. v.F. Rühl, III, 151) ۷۴۹م را سالی ذکر می‌کند که در آن برمکیان Zv einer hervorragenden Stellung gelangt sind «به موقعیتی رسیدند». اما در این سال فقط خالد بن برمک به وزارت رسید. از برمکیان تنها از دورۀ خلیفه هارون الرشید، یعنی از ۱۷۰/ ۷۸۶ به بعد می‌توان سخن گفت.

امیدواریم، پس از همهٔ آنچه گفته شد، بتوان تا آنجا که در این‌گونه بررسی‌ها امکان دارد، این نکته را قطعی به‌شمار آورد که موسی بن عیسی الکسروی یکی از مترجمان سیر الملوك پهلوی یا خدای‌نامه است، یعنی یکی از مؤلّفانی که تقریباً همهٔ اخبار مربوط به ایران را که در متون عربی می‌یابیم مدیون آنانیم.[۳۶]

V

مسئلهٔ خدای‌نامه و ترجمه‌های گوناگون آن و نیز کلاً مسئلهٔ منابع اخبار عربی مربوط به تاریخ ایران را پروفسور نولدکه در مقدمه و یادداشت‌ها و تحقیقات کتاب معروف خود، که ما نیز بسیار از آن نقل کردیم، با استادی تمام شرح و تفسیر کرده است. نتایجی که او در زمینه‌های اصلی به آنها رسیده، به احتمال زیاد، استواری خود را از دست نخواهند داد؛ البته به شرط آن که منابع کاملاً تازه‌ای یافت نشود. اما، در جزئیات، افزودن برخی نکات به آنها امکان‌پذیر است. اشارات زیر می‌توانند به عنوان تکمله‌ای جداگانه بر مهم‌ترین اثر این دانشمند پرآوازه به‌شمار آید.

ما در اینجا، با کنار گذاشتن همهٔ آراء مربوط به اصل پهلوی خدای‌نامه، که چه‌بسا ما را بسی بیش از این از مبحث اصلی دور سازند، تنها به مسئلهٔ ترجمه‌های عربی آن می‌پردازیم.

از نظر هدفی که ما در اینجا داریم، مهم‌ترین بخشی که در آن پروفسور نولدکه نسبت به موقعیت مسئلهٔ ترجمه‌ها یا تحریرهای گوناگون منابع پهلوی که برای اعراب بازپردازی شده‌اند، دیدگاه خود را به اجمال بیان می‌کند، صفحهٔ ۲۲ مقدمه است که در آن می‌گوید:

البته ما کسانی را می‌شناسیم که تاریخ ایرانیان را از پهلوی برای عرب‌ها ترجمه و نقل کرده‌اند

---

۳۶) مؤلف الفهرست (ص۲۴۴–۲۴۵) نام بسیاری از مترجمان متون پهلوی را به ما ارائه می‌کند و ما در آنجا کسروی را نیز می‌یابیم. در صفحهٔ ۲۴۵، سطر ۲–۳ همان نام‌هایی آورده می‌شود که حمزه نقل کرده است و این مطلب به وضوح تحت تأثیر کتاب حمزه است. این را ما از عبارت «موبد شابور از فارس» که به دنبال نام بهرام بن مردان‌شاه آمد، نتیجه می‌گیریم. (به جای نیسابور که در نسخهٔ چاپی آمده، بر اساس نسخه‌های خطی LV بخوانید **شابور**). در میان این نام‌ها **موسی بن عیسی الکردی** هم قرار دارد که پس از **هشام بن القاسم** آمده است. پروفسور نولدکه، در ۱۸۷۹ (*ZDMG* 33, 521, anm. 3)، خاطرنشان کرد که **الکردی** را باید **الکسروی** خواند. در همان‌جا، ص۲۴۵، سطر ۲، **باختیارنامه** را باید **بخدای‌نامه** خواند که درستی آن را ضبط **بحدارنامه** در نسخه‌های خطّی LV کاملاً نشان می‌دهد. از برکت این تصحیح، شخصی به‌نام اسحاق بن یزید نیز به مترجمان خدای‌نامه افزوده شد.

(← تاریخ حمزهٔ اصفهانی، ص۸ به بعد؛ مجمل التواریخ هم از تاریخ حمزه اقتباس کرده است. ← مجلهٔ آسیایی، ۱۸۳۹، شمارهٔ اول، ص۲۵۱ و ۱۸۴۱، شمارهٔ اول، ص۱۴۳؛ تاریخ بلعمی، ترجمهٔ دوبو Dubeux، ص۴؛ بیرونی، ص۲۹؛ قس الفهرست، ص۲۴۵)؛ اما اگر بتوانیم، در این کتاب‌ها، دربارهٔ این کسان، به اظهارنظرهایی دست یابیم، باز مطلبی که به واقعیت نزدیک باشد به دست نمی‌آوریم و دربارهٔ نوع خاصّ کار ایشان اطلاعی کسب نمی‌کنیم... ما نمی‌توانیم بگوییم که جزئیات و تفاصیل در کتاب‌های آنان به چه نحو بوده است؛ و یا شاید بعضی از آنان، از روایات غیرایرانی اخذ کرده‌اند[۳۷] و یا بعضی از آنها چگونه از داستان‌های جداگانه، که باید در زبان پهلوی به مقدار زیادی موجود بوده باشد، استفاده کرده‌اند.

به نظر ما، پروفسور نولدکه به این مسئله نگاه تیره و تاری دارد. در کنار ابن مقفّع، دست‌کم دربارهٔ یکی دیگر از این افراد نه‌تنها می‌توانیم با قدری اطمینان بگوییم کی و حدوداً در کجا کتاب او تألیف شده، بلکه حتّی می‌توانیم دربارهٔ برخی ویژگی‌های اثر وی، فرض‌هایی بسیار محتمل را به روشنی بیان کنیم. این فرد، چنان که خوانندگان نیز حتماً حدس زده‌اند، موسی بن عیسی الکسروی است. اطلاعات مربوط به زندگی و فعالیت ادبی او در بخش‌های قبلی آمده است. اما اطلاعات مناسب برای نقد روش او در اثر عمده‌اش، ترجمهٔ عربی خدای‌نامه، را می‌توان اولاً از قصهٔ او دربارهٔ بلاش و دو همسرش به‌دست آورد که جاحظ آن را حفظ کرده و در بخش اوّل این نوشته آمده است، و ثانیاً از مطالبی که حمزه از او نقل کرده است.

قصهٔ بلاش از سه نظر جالب است: نخست آن که این قصه از لشکرکشی بلاش به هندوستان خبر می‌دهد که هیچ‌کسِ دیگر آن را ذکر نکرده؛ دوم آنکه در اینجا به یک حکایت تاریخی[۳۸] بخشی افزوده می‌شود که به روشنی افسانه است؛ سوم آنکه این بخشِ افسانه‌ای از نظر قالب، به احتمال زیاد، و از نظر مضمون، بلاتردید، اصل هندی یا، دقیق‌تر، اصل بودایی دارد.

حال که اثر موسی بن عیسی الکسروی در بخش تاریخِ بلاش با چنین ویژگی‌هایی مشخّص می‌گردد، چندان گستاخانه نخواهد بود اگر گمان کنیم که در ذکر پادشاهیِ دیگر

۳۷) پانوشت ۳: این معنی تا اندازه‌ای از آنجا تأیید می‌شود که نه‌تنها طبری و مؤلف نسخهٔ خطّی اشپرنگر بلکه یعقوبی نیز تحریر عربی تاریخ سریانی یولیانوس (← شرح سلطنت شاپور دوم در فصل سوم) را ضمن علاقه‌مندی به تاریخ ایران در پیش چشم داشته، در صورتی که در کتاب‌های ابن‌قتیبه و سعید بن البطریق و ابن المقفّع اثری از آن دیده نمی‌شود.

۳۸) مسئلهٔ صحت یا عدم صحت لشکرکشی به هند را ما کاملاً کنار می‌گذاریم.

شاهان نیز، در آن، جسته و گریخته چنین مطالبی درج شده بوده است. جدا از اینها، نکتهٔ زیر نیز مؤیّد این فرض است.

پیش‌تر ذکر شد که در نقل قول حمزه از کسروی جدا از تصورات زمانی، اطلاعاتی با خصائص تاریخی نیز وجود دارد. در میان آنها، داستان یزدگرد، شاه نرم‌خو[۳۹]، پدر یزدگرد بزه‌کار و نیز داستان شخصی به نام شروین برنیان، فرمانروای ناحیهٔ **دَشْتَبَی** (**رئیس کورة دستبی**)[۴۰] با جزئیات نسبتاً بیشتری نقل شده است. شروین را یزدگرد نرم‌خو به خواهش شاه محتضر روم، به آنجا فرستاده بوده است. او سرپرستی شاه خردسال روم را بر عهده می‌گیرد و بیست سال بر سرزمین روم فرمان می‌راند و سپس به ایران فراخوانده می‌شود. این قصه در آثار دیگر مورّخان عربی‌نویس، دست‌کم به این صورت دیده نمی‌شود.[۴۱] بدین سان، می‌بینیم که کسروی در اینجا نیز جایگاه ویژه‌ای دارد: وی اطلاعاتی تاریخی[۴۲] به دست می‌دهد که حتّی در به‌اصطلاح متون معتبر قدیم (Vulgata) عربی که شامل افسانه‌های مربوط به پادشاهان ایران‌اند نیامده است.

اکنون که نشان دادیم جاحظ داستان بلاش را از ترجمه‌ای از خدای‌نامه استخراج کرده که موسی بن عیسی الکسروی آن را تألیف کرده بوده است، حقّ آن را خواهیم داشت این نکته را نیز کاملاً محتمل بدانیم که هرجا در کتاب المحاسن، بدون ذکر مأخذ، اطلاعات گوناگونی مربوط به تاریخ ایران نقل می‌شود، این اطلاعات از کتاب کسروی اخذ شده باشد. در این باره می‌توان داستان گُردیه را نقل کرد که به تحریک خسرو پرویز بسطام را می‌کشد[۴۳] و پروفسور نولدکه نیز متوجّه آن شده است.[۴۴] این داستان برخی جزئیات را نیز به دست می‌دهد که در آثار دیگر مؤلّفان عربی‌نویس موجود نیست. بلافاصله پس از این داستان، در کتاب المحاسن دو لطیفه دربارهٔ همسر دیگر خسرو پرویز، یعنی شیرین، می‌آید

---

۳۹) در ص۲۰، سطر ۱۵ از وی با صفت «اللَّیِّن» یاد شده است.

۴۰) این واژه را به جای **دستنی** که در کتاب حمزه آمده است، البته باید به همین صورت خواند. [**دستبی** معرّب **دشتبی** است. (مترجم)].

۴۱) توضیح مربوط به ریشهٔ این افسانه را در کتاب نولدکه (ص۷۶، پایان پانوشت ۲ و نیز ص۷۴) ملاحظه کنید. قس همان‌جا، ص۲۴۰–۲۴۱، یادداشت ۴ و دینوری، تصحیح Guirgass، ص۷۱.

۴۲) باز در اینجا ما به هیچ وجه به مسئلهٔ صحت این رویداد نمی‌پردازیم.

۴۳) به پاداش این کار، خسرو او را به زنی می‌گیرد.

۴۴) همان، ص۴۸۲، سطر۵.

که دومی آنها روایت دیگری است از داستان مشهور و بسیار رایج در ادبیات اروپای قرون وسطی که، در آن، زن زیرکی حکیمی را به سخریه می‌گیرد و وادارش می‌سازد تا ستوروار به خدمتش درآید. نقش حکیم را در اینجا موبدان موبد بر عهده دارد که، هنگام باریابی به نزد خسرو همواره این‌گونه بر او درود می‌فرستد: «انوشه باد شاه، همواره بخت یارِ تو باد، پیروزی بر دشمنان از آنِ تو و اطاعت از زنان از تو دور باد!». این هشدار شیرین را به خشم می‌آورد. از این رو، یکی از کنیزکان زیباروی خود را با این دستور نزد موبدان موبد زن‌ستیز می‌فرستد که با دل‌ربایی‌های خود او را رام خویش سازد تا آبروی او بر باد رود. کنیزک این دستور را با موفقیت تمام اجرا می‌کند. هنگامی که موبدان موبد، زین بر پشت و لگام بر دهان، چهار دست و پا کنیزک دل‌ربا را سوار بر پشت حمل می‌کرد، شیرین همسر خود را به کنار پنجره می‌برد و موبد رام شده را به وی نشان می‌دهد. شاه رو به موبد فریاد برمی‌آورد: «این چگونه چیزی است؟» و موبد پاسخ می‌دهد: «این همان فرمانبرداری از زنان است که از آن برحذرت می‌داشتم».

اصل این داستان بی‌شک هندی و به‌ویژه بودایی است.[۴۵] این جمله باز این فرض را محتمل‌تر می‌سازد که جاحظ در اینجا نیز از کسروی اقتباس کرده باشد و، اگر واقعاً چنین باشد، خواهیم توانست به آنچه در بالا گفته شد این نکته را نیز بیفزاییم که در داستان پادشاهی خسرو پرویز نیز کسروی همان شیوه را به‌کار برده که در قصهٔ بلاشِ او متذکّر شدیم.

سرانجام، هنوز یک نکته وجود دارد که ویژگی اثر کسروی را مشخص می‌کند و آن غرابت فهرست شاهان خاندان ساسانی است که او مدوّن ساخته است. پروفسور نولدکه این فهرست را «کاملاً غیرقابل استفاده» می‌خواند.[۴۶]

فهرست کسروی به تصنّع با خیال‌پردازی‌های گاه‌شمارانهٔ نویسنده شاخ و برگ داده

---

45) A. Schiefner, *Mah'âkâtjâjana und König Tshaṇḍa-Pradjota*, St. Petersb. 1875 [= *Mém. de l'Acad. Imp. des Sciences de St. P.*, VII Série, T. XXII No. 7], p. 26.

و ضمایم آن در ص۶۶–۶۷ که در آنجا ترجمهٔ کامل متن جاحظ را گنجانده‌ام. کتاب‌نامهٔ مفصّلی مربوط به این داستان در اثر زیر آمده است:

R. Basset in *Les Fourberies de Si Djeh'a* etc. par A. Mouliéras, Paris 1892, p. 19-20.

۴۶) همان، ص۴۰۱: «فهرست کاملاً تصنعی موسی بن عیسی کسروی که پادشاهانی را خلق کرده کاملاً غیرقابل استفاده است».

شده است و این ارزش آن را در تعیین گاه‌شماری دقیق از میان می‌برد. اما، در ضمن، این نکته نمودار آن نیز هست که کسروی منبع در دسترس خود را صرفاً ترجمه نکرده بلکه در آن دست برده و متن را بازنویسی کرده است. این احتمال نیز ضعیف است که از مسیر انکار گفته شود که این دست‌کاری‌ها تنها مربوط به تسهیم سال‌های پادشاهی در میان شاهان متعدّد بوده است. حال، با علم به این که کسروی نه‌تنها یک رسالهٔ کوتاه گاه‌شماری بلکه کتاب کاملی در تاریخ شاهان ایران بر پایهٔ خدای‌نامه تألیف کرده بوده است، باید این امر را نیز امکان‌پذیر بدانیم که او، در نقل رویدادهای تاریخی، مستقلاً عمل کرده باشد؛ باید بپذیریم که او در اینجا نیز صرفاً ترجمه نکرده بلکه منابع در دسترس را بازنویسی کرده است، هرچند هدف او تنها شاخ و برگ دادن به مطالب تاریخی با پندارهای خود در زمینهٔ گاه‌شماری بوده باشد و مثلاً چندین شاه را، که وجود خارجی نداشته‌اند، در پندار خود آفریده باشد. بسیار خوب؛ امّا، اکنون که او آنها را آفریده، باید چیزی دربارهٔ آنان بگوید و ظهور آنان را در فهرست خود توجیه کند. بدین سان، می‌بینیم که حتّی این تصوّر به خاطر او خطور می‌کند که مترجمان خدای‌نامه برخی شاهان را، به دلیل تشابه اسمی، از قلم انداخته‌اند.[۴۷] درست در همین‌جا و با تکیه بر اثر حمزه، می‌توانیم روش کسروی را نیز در استفاده از منابع به روشنی تمام پی‌گیری کنیم. او، در این منابع، قصه‌ای یافته بوده است دربارهٔ درخواست شاه محتضر روم از او برای قبول سرپرستی وارث خردسال امپراتوری روم و دربارهٔ اعزام شروین دستَبَی [بدین منظور و] به فرمان یزدگرد بزه‌کار به روم. اعتمادی که شاه روم به شاهی از شاهان ایران ابراز کرده بوده است که در تاریخ نامه‌های فارسی با لقب «بزه‌کار» از او یاد می‌شده و این لقب را نیز به دلیل نرمش او در رفتار با پیروان ادیان دیگر به وی داده بودند، و همچنین ایفای بی‌چشم‌داشت و صادقانهٔ تعهّدی که این شاه «بزه‌کار» پذیرفته بوده، در نظر کسروی، از خطای فاحش ناشی می‌شده است. از این رو، وی این مسئلهٔ بغرنج را این‌گونه حل کرده است که آنچه در منبع در دسترسش به یزدگرد بزه‌کار نسبت داده شده بوده، به یزدگرد دیگری نسبت دهد که، به گمان او، به دلیل تشابه اسمی، در این منبع از قلم افتاده بوده است. این یزدگرد را او فرمانروایی دادگر، مهربان و ملایم می‌خواند و

۴۷) حمزه، ص۱۸، سطر ۱۶.

لقب **لَیِّن** (نرم‌خو) به وی می‌دهد.[۴۸]

با مقایسهٔ ویژگی‌های گوناگونی که ذکر کردیم، به نظر می‌رسد این حق را داشته باشیم که بگوییم شخصیت ادبی کسروی تا حدودی روشن شده است: می‌بینیم که وی از منبع در دسترس خود به استقلال استفاده می‌کند، آنچه را به نظرش خطا آمده است، به روشی بسیار شجاعانه، به کنار می‌گذارد، تمایل آشکاری به شاخ و برگ دادن به حکایات تاریخی با استفاده از عناصر افسانه‌ای و عاشقانه دارد و در گاه‌شماری از نظام جعلی خود پیروی می‌کند و به طرفداری از آن حتّی از خلق شاهانی که وجود هم نداشته‌اند پروایی ندارد. بدین سان، کسروی را باید بازنگارندهٔ خدای‌نامه دانست نه مترجم سادهٔ این اثر پهلوی. روش مستقلّ او در استفاده از منبع اصلی خود، چنین تردیدی پدید می‌آورد که وی از گنجاندن مطالبی دیگر در متن بازنوشتهٔ خود پروایی نداشته است ــ مطالبی برگرفته از دیگر متون پهلوی و همچنین از آثاری حاوی عناصر افسانه‌ای هندی الاصل به‌ویژه بودایی.

VI

با دقت در فهرست حمزه از ترجمه‌های هفتگانهٔ خدای‌نامه[۴۹]، متوجه می‌شویم که او، برخلاف مؤلّف مجمل که از همهٔ جزئیات متن حمزه صرف نظر کرده، از این ترجمهٔ یکسان نام نمی‌برد. حمزه، به استثنای تاریخ ملوك الفرس، برگرفته از خزانهٔ مأمون، که دربارهٔ آن اطلاعی به دست نمی‌دهد، در کنار عنوان هریک از شش نسخهٔ در دسترس خود، توضیح خاصی می‌افزاید. وی سه ترجمهٔ اوّل، یعنی آثار ابن مقفّع، محمد بن جهم برمکی و زادویه بن شاهویهٔ اصفهانی را فقط **نقل** (ترجمه) می‌خواند؛[۵۰] دو ترجمهٔ بعدی، یعنی آثار محمد بن بهرام بن مطیار اصفهانی و هشام بن قاسم اصفهانی را **نقل او جمع** (ترجمه و گردآوری) می‌خواند و آخرین آنها، یعنی کتاب بهرام بن مردانشاه، را **اصلاح** که بیش از همه با اصطلاح «تصحیح» در نزد ما مشابهت دارد. به گمان ما، از کنار کاربرد این اصطلاحات گوناگون، که به هیچ رو مترادف نیز نیستند، نباید بی‌اعتنا گذشت؛ چون کمترین دلیلی در دست نداریم که بر پایهٔ آن فکر کنیم حمزه این اصطلاحات را تصادفاً یا

۴۸) حمزه، ص ۲۰. ۴۹) بر اساس متن موجود. دربارهٔ هشتمین ترجمه ← بخش‌های بعد.

۵۰) **من نَقل** در اینجا دقیقاً به‌معنای «به‌ترجمه» است که از سیاق مطلب مشخص می‌گردد.

فقط به خاطر تنوّع در سبک به کار برده باشد. امّا، اگر نظر ما درست باشد، آن‌گاه باید فرض کرد که نسخه‌های «ترجمه‌های گوناگون» خدای‌نامه که حمزه گرد آورده بوده، به گمان خود او، در بادی نظر، به سه گروه **گوناگون** تعلق داشته که وی آنها را با عبارت‌های مذکور نشان داده است.

ویژگی‌های هر یک از این سه گروه چیست؟ حمزه ترجمه‌های نخستین گروه را، چنان که دیدیم، صرفاً ترجمه می‌خواند. آیا می‌توانیم از این نکته نتیجه‌گیری کنیم که ترجمه‌های این گروه صرفاً برگردان سادهٔ خدای‌نامهٔ پهلوی به زبان عربی بوده‌اند؟ پاسخ ما را خود حمزه (ص۶۴) می‌دهد، در آنجا که اعلام می‌کند ابن مقفّع و محمد بن جهم برمکی برخی مطالب موجود در خدای‌نامه را نقل نکرده‌اند. حمزه همان‌جا با احتیاط می‌افزاید که او، در کتاب خود، این مطالب را در پایان فصلی می‌آورد که مربوط به تاریخ ایران است، تا خواننده آنها را همچون افسانه‌های مربوط به لقمان در میان اعراب یا افسانه‌های مربوط به عوج[۵۱] در میان یهودیان و نظایر آنها به شمار آورد. حمزه، پس از چنین مقدمه‌ای، مطالب زیر را می‌آورد: «من در کتابی که از همان کتاب آنها (به عربی) ترجمه شده بود و اَبِستا نامیده می‌شود، خواندم». امّا این برای ما چندان اهمیتی ندارد. وی، پس از آن مطلبی از آن کتاب نقل می‌کند که از کهن‌ترین روزگار و آدم نخستین سخن می‌گوید. آنچه برای مقصود اول ما اهمیت دارد، گواهی صریح حمزه است بر آن که در دو ترجمه از ترجمه‌های خدای‌نامه، که وی آنها را فقط ترجمه می‌نامد، مطالبی حذف شده است. انگیزهٔ مترجمان در حذف برخی مطالب احتمالاً همان تصوّراتی بوده که حمزه را نیز وادار ساخته تا آنها را در پایان یک فصل بیاورد و در آنجا نیز به خواننده هشدار دهد که باید به این مطالب همچون افسانه‌های مربوط به لقمان در میان اعراب و نظایر آنها بنگرد. امّا، در کنار این نکته، می‌توان گفت که مترجمان نام برده در حذف این یا آن قصه چه‌بسا انگیزه‌های دیگری نیز به اقتضای شرایط کار خود داشته‌اند ــ شرایطی که در تصوّر ما هنوز بسیار مبهم است. با این حال، این‌گونه حذف‌ها یا تلخیص‌ها به هیچ وجه نظر حمزه را نسبت به این ترجمه‌ها مبنی بر آن که آنها برگردانِ صرف خدای‌نامهٔ

---

۵۱) فرمانروای باشان (منطقه‌ای واقع در شمال رود یرموک و مشرق اردن)، یکی از شاهان آموری (Amorite) در ماوراء اردن در زمان موسی علیه السلام. کتاب مقدّس عوج را از نژاد غولان شمرده است. (برگرفته از: *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, Macmillan, 1971. Vol. 12/Oy.). (مترجم)

پهلوی [به عربی] بوده‌اند، تغییر نداده است. ما نیز می‌توانیم آنها را «ترجمه‌های سانسورشده» بخوانیم.

مشخص کردن ماهیّت گروه دوم دشوارتر است. منظور حمزه از افزودن عبارت «**من نقل او جمع**» به آثار محمد بن بهرام و هشام بن قاسم چه بوده است؟ آیا حمزه پس از بررسی این آثار، در این که خودِ مؤلفان نام‌برده خدای‌نامه را ترجمه کرده باشند دچار تردید شده و یا در این که در ترجمه‌های خود تنها یک خدای‌نامه را [به عربی] برگردانده باشند. از آنجا که نه خود حمزه و نه دیگر مؤلّفان عرب، تا آنجا که تا کنون می‌دانیم، هیچ نقل قولی از این دو نویسنده نیاورده‌اند، نمی‌توان به این سؤال پاسخ مثبت داد. آنچه به نظر ما بیشتر محتمل می‌نماید فرض دوم است؛ زیرا مشکل بتوان پذیرفت که حمزه علاقهٔ خاصی به مسئلهٔ تعلّق یک ترجمه به این یا آن شخص داشته باشد. او، به جای پرداختن به چنین مسائل تاریخی‌ـادبی، به محتوای اثر می‌پرداخت؛ چون انگیزهٔ او در گردآوری هشت ترجمهٔ مختلف دقیقاً آن بوده که امید داشته است، با مطابقه و مقایسهٔ آنها، گاه‌شماری مورد تردید یا مبهم شاهان ایران را برای خود روشن سازد. حمزه، با خواندن این کتاب‌ها برای نیل به این هدف، البته متوجه این نکته شده است که آنها، نه‌تنها در نکات مربوط به گاه‌شماری، بلکه از نظر مضمون نیز با یکدیگر متفاوت‌اند؛ یک نمونه از این اختلاف در مضمون را، چنان که دیدیم، خود او حتی در رسالهٔ مختصرش ذکر کرده است. حمزه، با یافتن اطلاعات فراوانی از این دست در کتاب‌های محمّد بن بهرام و هشام بن قاسم، که در آثار گروه نخست موجود نیستند، احتمالاً به‌سادگی به این نتیجه رسیده است که ترجمه‌های صرفِ خدای‌نامه را پیش رو ندارد، بلکه گردآورده‌ها یا مجموعه‌هایی از داستان‌های مربوط به شاهان ایران را در اختیار دارد که آنها نیز بر پایهٔ تنها یک خدای‌نامه تألیف نشده‌اند، بلکه اساس تألیف آنها دیگر متون پهلوی نیز بوده است. میزان اطّلاع حمزه از وجود مجموعهٔ بزرگی از قصه‌های مربوط به شاهان یا خوان‌های کم‌وبیش تاریخی یا افسانه‌ای به هیچ‌وجه کمتر از مثلاً مؤلّف الفهرست نبوده است،[۵۲] که این داستان‌ها را، آن‌گونه که می‌دانیم، یک مجموعهٔ بزرگ

---

۵۲) در ص۴۱۵، سطر ماقبل آخر، ص۴۲، سطر ۲، حمزه خود به کتاب‌هایی اشاره می‌کند که گویا در روزگار **ملوک الطوائف** [عصر اشکانی] تألیف شده‌اند و «اکنون در نزد همگان یافت می‌شود».

می‌نامد.[۵۳] بنابراین، منظور حمزه از «**مِن نقل او جمع**» خواندنِ آثار محمد بن بهرام و هشام بن قاسم اشاره به این ویژگی آثار آن دو بوده است. پس ما نیز می‌توانیم آثار گروه دوم را «ترجمه‌های همراه با افزوده‌ها» بنامیم.

در گروه سوم، حمزه تنها یک اثر یعنی تاریخ ملوك بنی ساسان[۵۴] به تصحیح (**من اصلاح**) بهرام بن مردانشاه، موبد ناحیت (یا شهر) شابور در فارس را جای می‌دهد. اصطلاح **اصلاح** معنای کاملاً مشخّصی دارد و تنها بر پایهٔ کاربرد همین اصطلاح روشن می‌گردد که در ویژگی این اثر جای هیچ‌گونه شکّی نیست. **اصلاح** یعنی «به نظم یا به شکل مناسب درآوردن، تصحیح» و چنان که در صفحهٔ ۴۳ـ۴۴ گفتیم، بهتر از هر کلمه‌ای می‌تواند معادل «تصحیح» در نزد ما باشد. حمزه، با افزودن همین یک کلمه به این نکته اشاره می‌کند که موبد دانشمند برخوردی انتقادی و مستقل به خدای‌نامهٔ اصلی داشته و آن را دقیقاً به شکلی به جامعهٔ عرب‌زبان معرّفی کرده که به نظر او صحیح‌ترین و موثّق‌ترین تصویر خدای‌نامه بوده است. امّا، جدا از این، حمزه باز لازم دانسته است که مطالبی از کتاب موبد بهرام را در صفحهٔ ۲۴، سطر ۲ تا صفحهٔ ۲۹، سطر ۷ نقل کند. این مطالب حاوی مرور کاملاً گاه‌شمارانهٔ تاریخ ایران است، امّا با عبارات مهم زیر آغاز می‌شود:

«من افزون بر بیست نسخه از کتابی گردآوردم که خدای‌نامه نامیده می‌شود. سپس، از روی آنها، گاه‌شمار شاهان ایران را از کیومرث ابوالبشر تا پایان روزگار آنان، هنگامی که فرمانروایی از آنان به اعراب رسید، مرتّب ساختم».

هرقدر هم که علاقهٔ موبد کاملاً مصروف مسائل گاه‌شماری بوده باشد، خود این نکته که او بر روی بیش از بیست نسخه کار کرده است، ضمانتی است بر این که تاریخی را که او از ساسانیان گردآورده، به‌هیچ‌رو نباید برگردان سادهٔ بخشی از خدای‌نامه به‌شمار آورد، بلکه باید آن‌را بازنویسی آگاهانه و تصحیح این کتاب دانست، هرچند تصحیح و بازنویسی آگاهانه در اینجا به‌معنای تطابق مطالب تاریخی با تصوّرات گاه‌شمارانهٔ خاصی باشد. در واقع هم گاه‌شماریِ موبد تا حدّ زیادی خودساخته است؛← نولدکه، همان، ص۴۰۱.

---

۵۳) برخی از آنها حتی به شکل اصلی خود به دست ما رسیده است، مانند:
Geschichte des Artachšir î Pâpakan (کارنامهٔ اردشیر بابکان), Göttingen 1879
که نولدکه به چاپ رسانده و *Das Yâtkâr-i Zarirân* (یادگار زریران) چاپ گایگر.
دربارهٔ دومین کتاب همچنین ← Nöldeke, *Persische Studien* (مطالعات ایرانی) II. Wien 1822, p. 1-12.

۵۴) یا مطابق نسخهٔ لیدن: «ملوک فرس».

اما اکنون این پرسش مطرح است که کتاب موسی بن عیسی الکسـروی را در کـدام گروه باید جای داد؟

با ملاک قرار دادن این نکته که در فهرست منابعی که مؤلّف **مجمل** از حمزه اخذ کرده، ترتیب ارائهٔ ترجمه‌های گوناگون خدای‌نامه، به هـمان صـورت مـوجود در کـتاب حـمزه رعایت شده است، ما نیز به این نتیجه رسیدیم که عنوان کتاب کسروی را، که کاتب در فهرست حمزه از قلم انداخته است، به احتمال قوی باید در همان جایی گنجاند که در فهرست **مجمل** آمده است، یعنی پس از کتاب هشام بن قاسم که حمزه آن را به گروه دوم متعلّق می‌داند. با وجود چنین نظم روشنی که فهرست کتاب حمزه بر پایهٔ آن تنظیم شده است، به هیچ رو امکان ندارد که کتاب کسروی به گروه اول تعلّق یافته باشد. از سـوی دیگر، احتمال بسیار وجود دارد که اثر کسروی با عبارت «**من نقل او جمع**» یا با عـبارت «**من اصلاح**» معرّفی شده باشد؛ یعنی این کتاب باید به گروه دوم و یا به گروه سوم تعلّق یافته باشد. اختیار یکی از این دو حالت نیز چندان دشوار نیست، البتّه به شرط آن کـه مطلب نقل‌شده از کتاب کسروی را، که حمزه برای ما حفظ کرده و ما نیز در بخش‌های پیشین بارها آن را بررسی کردیم، در نظر داشته باشیم. این نقل قول چنین آغاز می‌شود:

> (کسروی) می‌گوید: «من کتابی را از نظر گذراندم که خدای‌نامه نام دارد ــ این همان کتابی است که پس از ترجمه از زبان پهلوی به عربی، سیر ملوك الفرس نام گرفت ــ و بارها نسخه‌های این کتاب را نیز از نظرگذراندم و آنها را به جدیّت بسیار مرور کردم. در آخر دریافتم که آنها چندان با یکدیگر متفاوت‌اند که حتّی دو نسخهٔ شبیه را از آن میان نـتوانسـتم بـیابم. سـبب ایـن امـر دشواری کار مترجمانی بود که این کتاب را از زبانی به زبان دیگر نقل کردند. الخ».

سپس حکایت می‌کند که چگونه نزد علاء بن احمد، حاکم شهر مراغه، با شخصی به‌نام حسن بن علی همدانی، مأمور دیوان محاسبات، ملاقات می‌کند و آن‌دو، به کمک یکدیگر، به مرتّب کردن گاه‌شمار سلسله‌های ایرانی می‌پردازند. در ایـنجا، اعـلام ایـن نکته که آن‌دو، پس از مشخّص کردن طول مدّت فرمانروایی ساسانیان، به تـقسیم ایـن مدت زمان در بین شاهان پرداختند، به‌ویژه شایان توجه است. در همین‌جا، آنان به این نتیجه می‌رسند که مترجمان فریب شباهت نام‌های پادشاهان را خورده بوده‌اند و از این رو، نام برخی از آنها را حذف کرده‌اند. پس از آن، به‌عنوان نمونه داستان یزدگرد نرم‌خو آورده می‌شود که ما آن را در بخش‌های پیش بررسی کردیم. سرانجام، اگر به این نکته

توجه کنیم که حمزه، در کنار اثر موبد بهرام، تنها در مورد کتاب کسروی لازم دیده است که آن را با نقل عبارتی مشخص سازد، آن‌گاه کاملاً حق خواهیم داشت فرض کنیم که حمزه دقیقاً به همان میزان که اثر موبد بهرام را بازنویسی مستقل به‌شمار می‌آورد، اثر کسروی را نیز بازنویسی مستقل می‌داند و این نظرگاه خود را با عبارت **من اصلاح** بیان می‌کند. همچنین، اگر به این نکته توجه کنیم که کسروی اعلام کرده است که به اشکانیان (ملوک الطوایف) نپرداخته،[۵۵] می‌توانیم با اندکی احتمال فرض کنیم که اثر او تنها تاریخ ساسانیان را در بر می‌گرفته است. در نتیجه، بخش مورد نظر از کتاب حمزه، یعنی صفحهٔ ۹، سطر ۲–۶ را بدین گونه بازسازی می‌کنیم:

و کتاب تاریخ ملوک بنی ساسان من نقل او جمع هشام بن قاسم الاصبهانی و کتاب تاریخ ملوک بنی ساسان من اصلاح موسی بن عیسی الکسروی و کتاب تاریخ ملوک بنی ساسان[۵۶] من اصلاح بهرام بن مردانشاه موبد کورة شابور من بلاد فارس.

VII

اگر در مسئلهٔ یکی بودن کسروی مذکور در اثر جاحظ با موسی بن عیسای حمزهٔ اصفهانی و مؤلّف ناشناس مجمل زیاد درنگ کردیم، دلیل آن، به نظر ما، اهمیت فراوان نتیجهٔ به‌دست‌آمده از این همانندی است. بر اساس این نتیجه، ما اکنون حق داریم دست‌کم برخی از داستان‌های مورد بحث را آگاهانه به مؤلّف و اثری خاص، یعنی دقیقاً به ترجمهٔ کسروی از خدای‌نامه، متعلّق بدانیم. این داستان‌ها همان‌هایی هستند که نسبت به حکایات معتبر (Vulgata) عربیِ مربوط به روایات ایرانی انحراف‌هایی دارند. این قبیل داستان‌ها را باید، پیش از هرچیز، داستان‌هایی دانست که در آنها تأثیر عنصر هندی و به‌ویژه بودایی به چشم می‌خورد.[۵۷]

با روشن شدن این نکته که مؤلّف مجمل ذیل عنوان سیَر الملوك دقیقاً همین ترجمه را

---

۵۵) حمزه، ص۲۲، سطر ۱۰–۱۲.

۵۶) G. von Volten در نامه‌ای به من نوشته است که در نسخهٔ لیدن به‌جای **بنی ساسان، الفرس** ضبط شده است.

۵۷) گرایش آشکار کسروی به نقل مضامین هندی بهانهٔ بسیار خوبی است برای تشبیه او به همان Μοῦσος ό Πέφοης که در ترجمهٔ یونانی سندبادنامه به عنوان نویسندهٔ اصل عربی داستان از او نام برده می‌شود. قس نولدکه در *ZDMG* . 33, 521.

در بخش مربوط به بلاش نقل می‌کند، ما از این پس به حق این‌گونه استنباط می‌کنیم که در دیگر مواردی[۵۸] نیز که او از سیَر الملوك اخباری نقل می‌کند که در کتاب حمزه موجود نیست، ترجمهٔ کسروی را در نظر دارد. از این نکته چنین استنباط می‌شود که اظهارات وی را باید با دقّت بررسی کرد و نیز انتشار همهٔ بخش‌های موجود مجمل را باید بسیار مغتنم شمرد.

آنچه باز از این همانندی استنباط می‌شود آن است که، در نوشته‌های دیگر مؤلفان نیز، به‌خصوص قدیمی‌ترین آنها، ما نمی‌توانیم هرجا از سیَر الملوك نقل قولی آورده می‌شود، گمان کنیم منظور از آن تنها سیَر الملوك ابن مقفّع است.[۵۹] پس، در هر مورد خاص، تا زمانی که اشارات روشنی نیافته باشیم دالّ بر آن که مؤلّف دقیقاً ترجمهٔ ابن مقفّع را در نظر داشته، باید این مسئله را که کدام ترجمه [از آنِ ابن مقفّع یا از آنِ کسروی] مورد نظر بوده است، حل ناشده دانست. کلاً این نظر که در هر مورد که سیَر الملوك بی‌اشاره به مترجم آن نقل شود، به احتمال فراوان منظور قدیمی‌ترین و مشهورترین اثری است که چنین عنوانی دارد،[۶۰] دچار این اشکال است که تنها از دید متون متأخّر عربی به سؤال ما پاسخ می‌دهد، یعنی متون دوره‌ای که در آن نام ابن مقفّع همهٔ مترجمان دیگر را تحت الشّعاع خود قرار داده و عملاً تبدیل به **مشهورترین** نام شده بود. از سوی دیگر، تا آنجا که من اطلاع دارم، ما نیز به هیچ وجه قراینی در دست نداریم که بگوییم مثلاً در روزگار حمزه یا روزگار مؤلّف الفهرست، یعنی قرن چهارم هجری، ترجمهٔ ابن مقفّع از دیگر ترجمه‌ها مشهورتر و رایج‌تر بوده است.[۶۱]

البته آشنایی ما با شرایط فعالیت ادبی و میزان رواج آثار گوناگون در مراکز متعدّد تمدّن اسلامی در سه قرن اول، هنوز بسیار اندک است. اما به‌خصوص باید از انتساب

۵۸) این موارد را گوتشمید در تقریظی که پیش‌تر به آن اشاره شد، با دقت گردآورده است:
Kleine Schriften, III, 140;
قس همان‌جا، 154, anm. 1

۵۹) اشارات گوتشمید در موارد ذکر شده را، که در جای خود بسیار هوشمندانه و مستدل‌اند و باید به آنها *Ibid*. III, 151 را نیز افزود، به سختی می‌توان پذیرفت. زیرا وی نیز همواره، به پیروی از شرق‌شناسان، سیَرالملوك را فقط اثری از ابن مقفّع می‌داند.

60) Nöldeke, l.c. XXI, anm. 2.

۶۱) این نکته که، در کتاب حمزه و نیز در الفهرست، ابن مقفّع از میان مترجمان در نخستین جایگاه قرار دارد، به‌هیچ‌رو قرینه‌ای از این دست به شمار نمی‌رود و تنها بیانگر آن است که ابن مقفّع متقدّم‌ترین آنها بوده است.

آراء بسیار متأخر به دورهٔ قدیم‌تر پرهیز کنیم. همچنین، تا زمانی که آثار ادبی فراوانی مانند منتخبات کهن عربی و نیز تا حدودی فارسی، وجود دارد که نمونه‌های به‌جامانده از آنها بسیار کم بررسی شده‌اند، ما حق نداریم این جنبه از مسئله را حل‌ناشدنی بشماریم. دلایل کافی وجود دارد که بر پایهٔ آنها می‌توان امیدوار بود که از همین آثار با گذشت زمان بتوان اسناد و قراین فراوانی یافت که به روشن‌تر شدن رابطهٔ میان ترجمه‌ها یا تحریرهای گوناگون خدای‌نامه کمک خواهند کرد.

VIII

با بیان داوری‌ها و آراء مذکور، این بار وظیفهٔ خود را پایان‌یافته تلقّی می‌کنیم. ما، در اینجا، به عمد مسائل زیر را به کنار نهادیم: مسئلهٔ مربوط به خودِ خدای‌نامه و ویژگی‌های واقعی آن؛ مسئلهٔ مربوط به رابطهٔ خدای‌نامه با آن کتاب کهنِ مربوط به تاریخ ساسانیان که مسعودی[۶۲] و حمزه از آن یاد می‌کنند و تصاویر شاهان را نیز در بر داشته است و نولدکه (l.c., XXVI, anm. 3) آن را با اندکی تحقیر ein Bilderbuch (کتاب تصاویر) می‌نامد؛[۶۳] مسئلهٔ مربوط به اهمیت اشارهٔ کسروی (حمزه، ص۲۱، سطر ۶) به وجود تاریخ‌نامهٔ «بزرگ» و تاریخ‌نامه‌های «خُرد» (**السیَر الکبیر و السیَر الصغیر**)؛ مسئلهٔ مربوط به مضمون واقعی داستان مقدّمهٔ شاهنامه و سخن از ترجمهٔ مجموعه‌ای از «دهقان دانشور» در این مقدّمه که سنگ بنای حماسهٔ بزرگ فردوسی بوده است؛ مسئلهٔ مربوط به یکی بودن یا یکی نبودن شاهنامهٔ ابوعلی محمّد بن احمد بلخی شاعر که بیرونی از آن یاد می‌کند[۶۴] با شاهنامه‌ای که به دستور ابومنصور بن عبدالرّزاق طوسی تألیف شده بود و دربارهٔ این یک نیز بیرونی خبر می‌دهد.[۶۵]

همهٔ این مسائل، از آنجا که هنوز در اثر عمدهٔ پروفسور نولدکه پاسخ قاطعی به آنها داده نشده است، سخت نیازمند تعیین متن نهایی مقدّمهٔ معروف شاهنامه و نیز تعیین متن

---

62) *Kitâb at-Tanbih* (Bibl. Georg. Arab. ed. M.J. de Goeje VIII, 106, 5-107, 5).

۶۳) گوتشمید در l.c. III, 150-151 اهمیت فراوان اشارهٔ مسعودی را، که اینک خوشبختانه به دلیل انتشار متن اصلی آن ارزش ویژه‌ای یافته، کاملاً به‌درستی ارزیابی کرده است. شاید ارزش آن را داشت که این نکته نیز بررسی شود که توصیف پوشاک شاهان، که حمزه از این کتاب اقتباس کرده، تا چه حد با زیورهای کنده‌کاری‌شده یا سکّه‌های ساسانی و نیز با نسخه‌های مصوّر کهن شاهنامه هماهنگی یا ناهماهنگی دارد.

64) *Chronoligie* etc., ed. Sachau, p. 99.

65) *Ibid*. p. 38, 116.

نهایی آن قسمت از مقدّمهٔ بلعمی بر ترجمهٔ تاریخ طبری است که در آنجا از مؤلّفان گوناگون سیر الملوك سخن می‌رود[۶۶] و این جمله در حالی است که فعلاً از چاپ‌های واقعاً انتقادی همهٔ شاهنامه و همهٔ متن فارسی تاریخ طبری که بر پایهٔ همهٔ نسخه‌های موجود منتشر شده باشند و نیز از پژوهش‌های نظام‌مند در آن حوزه‌های متون کهن عربی و فارسی که یاد شد سخن نرود. اما، در علم، فرضیه‌هایی نیز که چندان مبتنی بر اسناد و شواهد نباشند گاه دارای اهمیت‌اند: این فرضیه‌ها بحث‌انگیزند، گاه اعتقاد نسبتاً راسخ نسبت به مسلّم بودن آراء مقبول عام را متزلزل می‌سازند و مسائل بنیادین را از دیدگاه‌های گوناگون در معرض بازبینی مجدّد قرار می‌دهند و، بدین‌سان، به روشن‌تر شدن این مسائل کمک می‌کنند. در این مقام، در قالب نظریه‌ای به اصطلاح «مبارزه‌جویانه» به خود اجازه می‌دهم این فرض را اظهار کنم که دو شاهنامه‌ای که بیرونی از آنها یاد کرده، یک اثرند که ابوعلی محمّد بن احمد بلخی برای ابومنصور بن عبدالرّزاق فراهم آورده است. این مسئله را به این دلیل مطرح می‌سازم که پروفسور نولدکه (ص XXV، پانوشت۲)، اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، هیچ دلیلی در ردّ یکی بودن این دو شاهنامه نمی‌آورد و تنها به اشارات زیر بسنده می‌کند:

> این شاهنامه جز شاهنامهٔ شاعری است به نام ابوعلی محمد بن احمد بلخی (که من نام او را در جای دیگر ندیده‌ام). این شاعر ادّعا کرده است که از ترجمهٔ عربی خدای‌نامهٔ ابن المقفّع استفاده کرده است.

ابوعلی بلخی شاعر را من نیز، همچون پروفسور نولدکه، بسیار کم از روی منابع دیگر می‌شناسم. اما تا زمانی که ثابت نشده که او هم‌عصر ابومنصور نبوده و از این رو نمی‌تواند همان شخصی باشد که شاهنامهٔ خود را برای ابومنصور فراهم آورده است، هیچ دلیلی در ردّ یکی دانستن هر دو شاهنامهٔ یادشده در کتاب بیرونی نمی‌بینم. نویسندهٔ این شاهنامه، به گفتهٔ بیرونی، مدّعی است که در کتاب خود مطالب مربوط به کیومرث و دیگران را از روی سیرَ الملوك های گوناگون، یعنی ترجمه‌های عربی خدای‌نامه تصحیح کرده است؛ و این ترجمه‌ها[۶۷] طبعاً این نکته را به ذهن می‌آورند که داستان مقدّمهٔ بی‌نام

---

66) Dubeux, p. 4-5; Zotenberg, I, 4.

۶۷) این ترجمه‌ها همان ترجمه‌های ابن‌مقفّع، محمّد بن جهم، هشام بن قاسم، بهرام بن مردان‌شاه، بهرام بن ←

شاهنامهٔ فردوسی دربارهٔ ترجمهٔ یک متن تاریخی کهن به قلم چهار تن و به دستور ابومنصور فقط داستانی مبهم است که حتّی ممکن است تا حدّی جانبدارانه شاخ و برگ داده شده باشد و نیز واکنشی باشد نسبت به واقعیت وجود شاهنامه‌ای که به زبان فارسی نو بر اساس ترجمه‌های عربی گوناگونِ خدای‌نامه تدوین شده بوده است.[۶۸] اگر چنین تفسیری را بپذیریم، آیا این را نیز نباید بپذیریم که خودِ فردوسی نیز در نهایت بر همین ترجمه‌ها یا بازنوشته‌های عربی خدای‌نامه تکیه داشته است؟ هرچند شاید او از این ترجمه‌ها از طریق مجموعهٔ گردآوردهٔ ابوعلی بلخی که به زبان فارسی بوده است بهره برده باشد نه به طور مستقیم. همچنین، آیا نباید تفاوت‌های میان [مطالب] مؤلّفان متعدد عربی‌نویس و فردوسی را نیز، از آنجا که آنها را نمی‌توان به‌حساب خلّاقیّت شاعرانهٔ فردوسی گذاشت،[۶۹] بدین گونه توضیح داد که اساس مطالب، چه برای شاعر ایرانی و چه برای تاریخ‌نویسان عرب ترجمه‌های عربی گوناگون خدای‌نامه بوده است نه آن‌که بگوییم اثر فردوسی بر پایهٔ ترجمهٔ مستقیم از پهلوی به فارسی بوده است؟[۷۰] و الله اعلم.



→ مهران اسپهانی (= محمد بن بهرام در کتاب حمزه)اند. از کسروی و زادویه بن شاهویه در اینجا یاد نشده است؛ به جای آن، یک بهرام افزوده شده که مغی از اهالی هرات بوده است. من شک ندارم که مترجم فارسی تاریخ طبری (Dubeux, p. 4-5; Zotenberg I, 4) نیز نهایتاً همین افراد را در نظر داشته است.

۶۸) شاید توضیح این نکته در اینجا ضروری باشد که آنچه نویسنده «مقدمهٔ بی‌صاحب» می‌خواند به شاهنامهٔ فردوسی مربوط نیست و مقدّمهٔ شاهنامهٔ ابومنصوری است که، به نوشتهٔ مرحوم قزوینی، به آغاز برخی نسخه‌های کهن شاهنامهٔ فردوسی افزوده شده است. دیگر آن‌که، در این مقدّمه برخلاف نظر نویسنده، نه از «یک متن تاریخی کهن»، بلکه از «فراز آوردن این نامه‌های شاهان و کارنامه‌هاشان»، یعنی چندین کتاب سخن رفته است. ← بیست مقالهٔ قزوینی، به‌تصحیح عباس اقبال و پورداود، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۳، ج۲، ص۳۴. (مترجم)

69) → Nöldeke, *Pers. Studien*, II, 11-12.

70) Nöldeke, *Gesch. d. Perser,* etc., p. XXIV پایین صفحه , p. XXV بالای صفحه .

ISSN 1025-0832

On the Arabic Translations of the Kodāy-Nāma

Baron V. Rozen

Russian Text Translated by
Moḥsen Šoǰā'ī

Introduction and Translation of the Arabic Text by
`Alī Bahrāmīyān

Supplement No. 15
Nāme-ye Farhangestān

Tehran, January 2004